SVETI
BONAVENTURA

PUT DUHA K BOGU

22521

BONAVENTURA: PUT DUHA K BOGU

COLLECTIO PATRUM ET SCRIPTORUM CHRISTIANORUM

KRŠĆANSKI KLASICI

BIBLIOTEKA CENTRA ZA KONCILSKA ISTRAŽIVANJA DOKUMENTACIJU I INFORMACIJE »KRŠĆANSKA SADAŠNJOST«, ZAGREB, MARULIĆEV TRG 14

Urednik
ANTON BENVIN

Svezak 6
BONAVENTURA
PUT DUHA K BOGU

BONAVENTURA

PUT DUHA K BOGU

Preveo
DR. MARIJE ŠIKIĆ

Komentar
HADRIJAN BORAK

KRŠĆANSKA SADAŠNJOST
MARULIĆEV TRG 14
ZAGREB 1974.

Naslov originala: Itinerarium mentis ad Deum.

Lektura:
BONITA KOVAČIĆ

Korektura:
BONITA KOVAČIĆ

Grafički uredila:
BONITA KOVAČIĆ

Ovitak:
ŽELJKO ŠEGOVIĆ

Izdaje: »Kršćanska sadašnjost«, Zagreb, Marulićev trg 14
Odgovara: dr Vjekoslav Bajsić, Zagreb, Kaptol 31
Izdaje se s dozvolom crkvenih vlasti
Tisak: »Vjesnik« — Zagreb

Izdano u povodu
700. obljetnice
smrti svetog
Bonaventure

PUT DUHA K BOGU

UVOD U PUT DUHA K BOGU

(Molitva Ocu svjetlosti za duhovni mir)

1. Počinjem zazivajući prvo Počelo, to jest, vječnoga Oca od koga, kao od Oca svjetlosti i izvora »svakog dobrog dara i svakog savršenog poklona,«[1] dolazi svako rasvjetljenje.

Molim ga po našem Gospodinu Isusu Kristu, njegovu Sinu, da bi po zagovoru presvete Majke Božje, Djevice Marije i svetoga našeg Oca Franje »rasvijetlio oči«[2] naše duše i »upravio naše korake na put mira,«[3] onoga mira »koji nadilazi svaki razum«[4], mira koji je propovijedao i darovao Isus Krist, mira koji je sv. Franjo ponovno naviještao. Sveti je Franjo započinjao i završavao svaki svoj govor naviještajući mir. U svakom pozdravu želio je mir.[5] U svakom razmatranju čeznuo je za uzvišenim mirom kao građanin onoga Jeruzalema o kojem

---

U originalu postoje unutar poglavlja samo brojevi bez naslova. U našem izdanju stavljeni su naslovi radi lakšeg praćenja misli. Oni su uglavnom sastavljeni prema natuknicama u kritičnom izdanju djela sv. Bonaventure, Quaracchi 1891, vol. V. I hrvatski prijevod *Puta* načinjen je prema ovom kritičkom izdanju.

Put (lat. *itinerarium*) ne znači samo stazu, cestu, prostor kojim se prolazi, nego i sam osobni čin putovanja, hodanja i kretanja u jednom smjeru, a ujedno i opis toga hodanja. *Duh* (lat. mens) ima više značenja, kao na pr. duša, um, duhovno biće, misao, mišljenje, pa čak i duh i srce zajedno. *K Bogu* (lat. *in Deum*) ne znači samo do Boga, kao da duh upoznaje postojanost Božju, nego *u Bogu*, jer se odnosi na mistično sjedinjenje duha s Bogom.

[1] Jak 1,17. »Prvo počelo« je Bog u koliko sve što postoji prima od njega, neposredno ili posredno, svoje postojanje, svoju narav i sposobnost svoga djelovanja.

[2] Ef 1,17.

[3] Lk 1,79.

[4] Fil 4,7. Bonaventura ovdje govori o miru koji duša postiže u mističnom sjedinjenju s Bogom. U taj mir vodi *Put*.

[5] THOMAS DE CELANO, *Vita prima s. Francisci*, p. I c. 10 n. 23 (Analecta franciscana 10,20); SV. BONAVENTURA, *Legenda maior*, c. 3 n. 2.

govori čovjek mira, koji je »bio miran i uz one koje su mrzili mir« i preporučivao im: »molitve za mir Jeruzalemov«.[6] Znao je naime da se Salamonovo prijestolje temeljilo samo na miru, jer je pisano: »Njegovo je mjesto u miru i njegovo prebivalište na Sionu«.[7]

Okolnosti u kojima je knjiga pisana

2. Dok sam jednom, ja grešnik, po uzoru na sv. Franju — čiji sam nevrijedni sedmi nasljednik u upravi Reda[8] — svom dušom vapio za mirom, Gospodin me je nadahnuo da se povučem u tišinu osame brda Alverne. To je bilo 33 godine poslije smrti istoga Blaženika.[9]

I dok sam, tu prebivajući, s ljubavlju tražio mir duše i razmatrao o uzdizanju duha k Bogu, između ostalog dođe mi na pamet ono čudo koje je na tom mjestu doživio sv. Franjo u viđenju krilatog serafina nalik Raspetome.[10] To razmatrajući, odmah mi je bilo jasno da ono viđenje predočuje zanos našega Oca u kontemplaciji i ujedno put kojim se do nje dolazi.

(Šestokrili serafin — simbol za šest stupnjeva mističnog rasvjetljenja)

3. Šest krila serafina mogu se s pravom shvatiti kao šest zanosnih rasvjetljenja po kojima se duša kao po kakvim stepenicama ili stazama penje kako bi u ekstatičnim ushitima kršćanske mudrosti dospjela do mira. A nema drugog puta do žarke ljubavi prema Raspetome. Ta ljubav je Pavla, uznesenog u treće nebo[11] tako preoblikovala u Krista da je mogao reći: »S Kristom sam razapet na križ. I ne živim više ja, nego Krist živi u meni«.[12] Ta ista ljubav prožela je duh sv. Franje i odrazila se na tijelu u obliku svetih rana Kristove muke, koje je nosio do smrti.[13]

Šest krila serafinskih označuje, dakle, šest stupnjevitih rasvjetljenja koja počinju od stvorenja i vode k Bogu, do kojega nitko ne može ravno doći, nego po Raspetome. Jer tko »ne ulazi kroz vrata nego se uspinje na drugome mjestu, on je lopov i razbojnik«.[14] Ako pak netko ulazi kroz vrata, »ulazit će i izlaziti i nalaziti pašu.«[15] Zato govori Ivan u Otkrivenju: »Blago onima koji peru svoje haljine (u krvi Janjeta) tako da dobiju pravo na stablo života i da mogu ući u grad na vrata«[16]; drugim riječima: promatranje ne može nikoga uvesti u nebeski Jeruzalem ako se ne ulazi po krvi Janjeta kao kroz vrata. Ne može naime biti sposoban za božanska promatranja — koja vode do ushita duha — onaj tko nije poput Danijela »čovjek želja«.[17] Želje se u nama raspaljuju na dva načina: vapajem molitve koja izvire iz uzdisaja srca[18] i bljeskom umovanja kojim se duh izravno i svom snagom okreće prema zrakama svjetlosti.

(Poticaj čitaocu: ne vrijedi učenje bez molitve ni znanje bez ljubavi)

4. Prije svega, dakle, pozivam čitaoca na žarku molitvu po Kristu raspetome — čijom smo krvlju očišćeni od ljaga naših mana[19] — da ne bi mislio da je dostatno čitanje bez unutarnjeg pomazanja,[20] umovanje bez pobožnosti, istraživanje bez divljenja, pažljivo motrenje bez radosti, radinost bez poštovanja, znanje bez ljubavi, darovitost bez poniznosti, studij bez Božje milosti, prodornost uma bez božanski nadahnute mudrosti.

Pružam, dakle, ova razmatranja dušama koje su obdarene milošću, poniznim i skromnim, dušama skrušenim i pobožnim, koje su pomazane »uljem radosti«,[21] dušama koje ljube Božju mudrost i koje su raspaljene željom za njom; onim dušama koje jedino žele Boga slaviti, diviti mu se i uživati ga.

Ali ih upozoravam da se ništa ili malo može vidjeti u ogledalu koje je izvana dano, ako ogledalo naše duše nije očišćeno i sjajno. Potrudi se zato, Božji čovječe, da osjetiš grižnju savjesti prije nego uzdigneš svoje oči zrakama mudrosti koje

[6] Ps 119,7; 121,6.
[7] Ps 75,3.
[8] Sv. je Bonaventura bio izabran za vrhovnog poglavara franjevačkog reda 1257.
[9] Sv. je Franjo umro u Asizu 3. listopada 1266. Bonaventura je dakle bio na La Verni u listopadu 1299. godine.
[10] Sv. je Franjo primio rane Kristove oko 14. rujna 1224. Zanos (lat. *suspensio*) kod Bonaventure znači mističku izvansebnost.
[11] 2 Kor 12,2.
[12] Gal 2,19.
[13] Franjo je nosio rane od rujna 1224. do listopada 1226. Osobno iskustvo sv. Franje je za Bonaventuru uzor mističkog sjedinjenja.
[14] Iv 10,1.
[15] Iv 10,9.
[16] Otk 22,14.
[17] Dn 9,23. Ushit duha je posebno stanje duše, koje slijedi mistično sjedinjenje.
[18] Ps 37,9.
[19] Usp. Heb. 1,3.
[20] 1 Iv 2,20. 27. Bonaventura tumači da u mističkom promatranju ljudske sposobnosti trebaju milost Božju. *Unutarnje pomazanje* znači milosno rasvjetljenje Duha Svetoga.
[21] Ps 44,8. »Ogledalo izvana dano« znači vidljivi svijet, u kojem kao u ogledalu odsijevaju Božja savršenstva, osobito mudrost, dobrota i moć.

se odražavaju u njezinim ogledalima, da ne bi možda iz promatranja tih zraka upao u još gušću tamu.

(Podjela rasprave i posljednje preporuke)

5. Smatrao sam zgodnim podijeliti raspravu na sedam poglavlja[22] dajući svakom poglavlju naslov radi lakšeg razumijevanja sadržaja.

Smjerno molim da se više cijeni nakana pisca nego samo djelo, više smisao riječi nego upotrebljen izraz, više istina nego ljepota govora, više poticanje čuvstva nego izobrazba uma. Da bi se to postiglo treba ova razmatranja brižljivo i s užitkom prebirati a ne brzo preletjeti.

Završava Uvod.

Naslovi poglavlja

Prvo poglavlje: Stupnjevi uzdizanja k Bogu i promatranje Boga *po* njegovim *tragovima.*

Drugo poglavlje: Promatranje Boga *u* njegovim *tragovima* u ovom vidljivom svijetu.

Treće poglavlje: Promatranje Boga *po* njegovoj *slici* utisnutoj u naravne moći.

Četvrto poglavlje: Promatranje Boga *u* njegovoj *slici* koja je obnovljena darovima milosti.

Peto poglavlje: Promatranje Božjeg jedinstva *po* njegovom glavnom *imenu* »biti«.

Šesto poglavlje: Promatranje preblaženog Trojstva *u njegovom imenu* »dobro«.

Sedmo poglavlje: O duhovnom i mističnom zanosu u kojemu nalazi mir, a čuvstvo u zanosu uranja posvema u Boga.

[22] Bonaventura je nazvan »franjevački geometar« jer se često služi izrazima tzv. »aritmetičke mistike« u kojoj su neki brojevi sveti. Tako brojevi 7,9,33, a posebno broj 3, koji se često susreće u ovom i u ostalim Bonaventurinim djelima.

POČINJE RAZMIŠLJANJE SIROMAHA U PUSTINJI

POGLAVLJE 1.

O STUPNJEVIMA UZDIZANJA K BOGU I PROMATRANJE BOGA PO NJEGOVIM TRAGOVIMA

(Potreba molitve za postignuće blaženstva)

1. »Blažen komu je pomoć u tebi, dok se sprema na svete putove«.[1]

Budući da blaženstvo nije ništa drugo nego uživanje najvećeg dobra, a najveće je dobro iznad nas, to onda nitko ne može postati blažen ako se ne uzdigne nad sebe sama, ne tijelom nego srcem. Međutim, nad sebe se ne možemo uzdići bez više sile koja će nas dizati. Ma kakogod mi rasporedili unutarnje stupnjeve, ništa neće biti od toga ako nas ne podupire Božja pomoć. Božja pak pomoć poduprijet će one koji je traže poniznim i odanim srcem, to jest, one koji žarkom molitvom uzdišu za njom u ovoj »dolini suzâ«. Molitva je stoga majka i izvor nadnaravnog uzdizanja duše.[2] Stoga

Opaska. Od ovih sedam poglavlja šest ih se može podijeliti u tri grupe: I. i II., III. i IV., V. i VI. Ona su povezana međusobno antitezom »per-po« i »in-u«. Pomoću njih je izraženo stupnjevito uspinjanje do Boga. Najprije *po* tragovima (I. pogl.), pa u tragovima (II), *po* slici (III), pa u slici (IV), *po* ideji »biti« (V), pa u ideji »dobrote« (VI). Način istraživanja »po«, po tragovima, i po slici, pronalazi Boga, a način istraživanja »u«, u tragovima i u slici, pokazuje kako se Bog očituje u tome. Ova se dva načina promatranja dopunjuju. Prvi je vremenski i indirektan, a drugi je logički i direktan, jer se Boga može pronaći u stvorenome zato što je tu već prisutan.

[1] Ps 83,6 s.

[2] U originalu ova rečenica glasi: »Oratio igitur est mater et origo sursum-actionis«. Izraz »sursum-actio« Bonaventura voli upotrebljavati. Ideja je grčkog podrijetla i nalazi se u spisima Pseudo-Dionizija. Doslovno bi se moglo prevesti: djelovanje gore. Ali u stvari ona znači *pasivno* uzdizanje duše prema sjedinjenju s Bogom u zanosnoj ljubavi. U tom činu duša se diže iznad vidljivih stvari ulazeći u ono što je iznad nje, u Boga. Ali ovo uzdizanje je djelo Božje, i zato sursumactio ima bitno pasivno i mistično značenje, ono je bitno primanje i dar.

Dionizije u knjizi »O mističnoj teologiji«,[3] htijući nas poučiti o zanosima duha, stavlja na prvo mjesto molitvu.

Pomolimo se, dakle, i recimo Gospodinu Bogu svome: »Uči me, Gospodine, svojemu putu da hodim u istini tvojoj, usmjeri srce moje da se boji imena tvojega«[4]

(Tri stupnja uzdizanja k Bogu: od izvanjskog svijeta u unutarnji, iz unutarnjeg u transcendentni)

2. Ta nas molitva dok je molimo prosvjetljuje da spoznamo stupnjeve uzdizanja k Bogu.

Doista u sadašnjem stanju naše naravi sav svemir predstavlja ljestve po kojima uzlazimo k Bogu. Među bićima jedna su *trag,* druga su *slika,*[5] jedna su *tjelesna,* druga *duhovna;* jedna su *vremenita* a druga *vjekovita;* jedna su bića *izvan nas,* druga u *nama.*

Da bismo mogli doći do uočavanja Prvog počela, koje je posve duhovno, vječno i iznad nas, moramo poći *tragom,* koji je tjelesan, vremenit i izvan nas, i to znači »dati se voditi Božjim putem«. Zatim moramo *ući* u svoj duh,[6] koji je vjekovita, besmrtna i unutarnja *slika* Božja, a to znači »uči u Božju istinu«. Konačno, moramo se, promatrajući Prvo počelo, *uzdići* k onome koji je vječan, posve duhovan i *iznad nas,* i to znači »radovati se u spoznaji Boga i poštovanju veličanstva«.

(Analogija i simboli ovih triju stupnjeva u sv. Pismu)

3. Ta su tri stupnja izražena trodnevnim putovanjem pustinjom;[7] trovrsnim dnevnim osvjetljenjem: prvi stupanj

[3] Cap. 1 § 1 (PG 3,998). Bonaventura govori o djelu *O mističnoj teologiji* Pseudo-Dionizija Areopagite, čija su djela u srednjem vijeku pripisivali Dioniziju kojeg je obratio sv. Pavao (Dj 17,34).

[4] Ps 85,11.

[5] Po nauci Bonaventure do spoznaje Boga dolazimo postepeno pomoću triju znakova koje je Bog postavio u stvorenja. Prvo je postojanje različitih materijalnih stvari. Njihovi oblici i bîti su kao tragovi (vestigia) Božje mudrosti. Drugo je narav duhovnih bića. Ta narav je slika (imago). (»Tako stvori Bog čovjeka na sliku i priliku svoju« — Post 1,27.). Treće je darovana sličnost (similitudo) koju smo dobili posvetnom milošću. »Vjekovito« (aeviternum) znači kod skolastika trajanje čistih duhova koje ima početak, ali nema svršetka. U takvom trajanju biće se ne mijenja niti se obnavlja, ali nije isključeno akcidentalno usavršavanje.

[6] U latinskoj terminologiji postoje tri riječi koje mi običavamo prevesti sa »duša«. To su: mens, anima, spiritus. One u filozofskoj terminologiji nisu istovjetne. Tako »anima«-duša označava više životni princip, životnu snagu ili sveukupni duševni život; »mens« često označava ili ono što mi zovemo »duh« ili djelovanje duše kada su njezin predmet vječne istine i Bog. Može se dakle prevesti sa »um«. »Spiritus« ima šire značenje i može značiti: dah, disanje, duša, duh, jaki duh, samosvijest, itd.

[7] Izl 3,18. Trostruki put o kojem je prije govorio — ići tragovima Božjim, ući u dušu koja je slika Božja, dignuti se k prvom počelu — Bona-

je kao večernje svjetlo, drugi kao jutarnje, a treće kao podnevno; trovrsnim postojanjem stvari: u materiji, u razumu i u božanskom umu, prema izreci: »neka bude, učini i bî učinjeno«;[8] i također trovrsnom substancijom u Kristu — našem stepeništu — naime, tjelesnom, duševnom i božanskom supstancijom.

(Tri vida duha)

4. Ovom trodjelnom uspinjanju odgovaraju i tri glavna vida duha: prvi se odnosi na izvanjska tjelesa i po njemu se on zove *animalnost* ili osjetilnost; drugi se očituje u bavljenju sobom i u sebi i zove se duh; treći se očituje u sposobnosti izdizanja nad sebe i zove se *um.*

To troje treba omogućiti čovjeku da se izdigne k Bogu, da ga ljubi »svim umom, svim srcem i svom dušom«;[9] u čemu se i sastoji savršeno opsluživanje Zakona, a ujedno i kršćanska mudrost.

(Tri spomenuta načina se udvostručuju)

5. Svaki od tri spomenuta načina može se promatrati s dvostrukog gledišta. Boga se, naime, može promatrati ili kao početak i svršetak (alfa i omega) ili ga se može u svakom od spomenutih načina gledati kao *po ogledalu* i kao *u ogledalu,* ili se može svaki od ovih stupnjeva promatrati sam.

Zbog toga je neophodno da ova tri osnovna stupnja povećamo na šest, da tako, kao što je Bog dovršio čitav svijet za šest dana a sedmi dan otpočinuo, ovaj mali svijet (čovjek) preko šest uzastopnih rasvjetljenja uđe u mir kontemplacije.

Te stupnjeve je simboliziralo:

šest stepenica kojima se uspinjalo k Salamonovom prijestolju;[10]

Serafi koje je vidio Izaija imali su šest krila;[11]

ventura ovdje tumači i uspoređuje s događajima iz povijesti spasenja i trovrsnim postojanjem stvorenih bića: u materiji, u ljudskom umu i u Božjoj stvaralačkoj zamisli. Što nadalje kaže o trovrsnoj substanciji u Kristu time misli božansku osobu i ljudsku narav sastavljenu od tijela i duše.

[8] Post 1,3.

[9] Mk 12,30; usp. Mt 22,37; Lk 10,27. Bonaventura nadalje tumači diobu triju glavnih putova (svijet izvan nas, u nama i nad nama). Na svakom se može Boga promatrati u koliko je početak i svrha svega (Otk 1,8). Za razumijevanje *Puta* posebno je važna druga dioba na: *po ogledalu* i *u ogledalu.* Poznavanje Boga *u ogledalu* znači upoznati njegovu prisutnost i djelovanje u stvorovima, a poznavanje *po ogledalu* znači uzdizanje duha iz spoznaje stvorova kao stepenica do spoznaje Boga.

[10] I Kr 10,19.

[11] Iz 6,2.

poslije šest dana Bog je pozvao Mojsija ispred oblaka,[12]
Krist je, kako kaže Matej,[13] poslije šest dana poveo sa sobom učenike na Goru i pred njima se preobrazio.

(Stupnjevima uzlaska k Bogu odgovara šest moći duše)

6. Po uzoru na ovih šest stupnjeva uzdizanja k Bogu, postoji šest moći duše po kojima se penjemo od nižih stvari k višima, od vanjskih k unutrašnjima, od vremenskih k vječnima.

Te su moći: *osjećaj, mašta, razum, um, inteligencija* i *vrhunac duha* ili iskra *savjesti.*[14] Ti su nam stupnjevi usađeni po naravi, izobličeni grijehom, obnovljeni milošću, a moraju biti očišćeni pravednošću, njegovani znanjem i usavršeni mudrošću.[15]

(Stvaranje čovjeka i njegov rad. Krist nanovo stvara. (Trodjelna podjela teologije.)

7. Po prvotnom stanju naravi čovjek je stvoren tako da može biti sposoban za mir kontemplacije i zato »ga je Bog stavio u vrt uživanja«.[16] Međutim, odvraćajući se od istinskog svjetla k promjenjivom dobru, čovjek je pritisnut vlastitom krivnjom, a čitav njegov rod istočnim grijehom, koji je dvostruko zarazio ljudsku narav: um neznanjem a tijelo požudom. Tako oslijepljen i k zemlji pritisnut čovjek sjedi u tami i ne

[12] Izl 24,16.
[13] Mt 17,1 ss.
[14] U br. 4. ovog poglavlja Bonaventura je nabrojio tri vida duha: čuvstvenost, samosvijest i um. To su tri moći duše. Ovdje je svaku od tih triju moći razdijelio na dvoje, tako da čuvstvenost obuhvaća: osjećaj i maštu; samosvijest: razum i um; duh: inteligenciju i savjest. U pogledu načina otkrivanja Boga po shemi »po« i »u« može se ovako označiti: u čuvstvenosti Boga otkrivamo po osjećaju i u mašti; u samosvijesti po razumu i u umu; u duhu: po inteligenciji i u savjesti. Predmet *osjećaja* su materijalne stvari; *mašta* čuva slike materijalnih stvari; *razum* otkriva suštinu tih stvari polazeći od pojedinosti na općenito; predmet *uma* su duhovna stvorena bića i Bog; *umstvenost* (inteligentia) znači djelovanje uma; *iskra savjesti* (synderesis) znači naravnu sklonost volje prema dobru, koje savjest pokazuje.
[15] Ovo je ukratko sažeta kršćanska mistika. Pravednost obnavlja kreposti, znanje spoznaju, a mudrost sve zajedno posvećuje milošću. Po Bonaventurinoj zamisli u tom se poslu moraju potpuno zaposliti u začudnom dinamizmu sve moći čovjeka, bilo naravnog bilo nadnaravnog reda.
[16] Post 2,15. U slijedećoj rečenici Bonaventura kaže da je čovjek »zgrbljen«, k zemlji pritisnut, sagnut i poguren. Ima pred očima nauku sv. Bernarda da je čovjek u početku, kad je bio stvoren, bio uspravan i pogledom dignutim prema duhu i prema Bogu, ali je grijehom zgrbljen i sagnut prema zemlji. Usp. Lk 13,11.

vidi nebesko svjetlo,[17] ako mu ne pritekne u pomoć milost s pravednošću protiv požude, a znanje s mudrošću protiv neznanja. Sve to biva po Isusu Kristu »koji nama posta mudrost od Boga, i pravednost i posvećenje i otkupljenje«.[18] Budući da je on »sila i mudrost Božja«[19] utjelovljena Riječ »puna milosti i istine«,[20] postao je izvor milosti i istine i ulijeva milost ljubavi koja — jer izlazi »iz čistog srca, ispravne savjesti i nehinjene vjere«[21] ispravlja čitavu dušu u ona tri gore spomenuta vida.[22] On nas je poučio znanju istine po trovrsnoj teologiji: simboličkoj, spekulativnoj i mističnoj. Simbolička uči kako da se pravilno služimo osjetnim stvarima, spekulativna — da se pravo služimo duhovnim bićima, a mistična nas diže u nadzemaljske zanose.

(Četiri unutrašnje pobožne vježbe za uzdizanje k Bogu)

8. Tko se dakle želi uzdignuti Bogu mora najprije izbjegavati grijeh koji izobličuje narav. Zatim mora sve svoje gore spomenute moći upravljati po molitvi prema *obnoviteljskoj milosti,* drugovanjem prema *pravednosti koja čisti,* razmišljanjem prema *znanju koje rasvjetljuje,* kontemplacijom prema *mudrosti koja usavršuje.*[23] Kao što nitko ne može doći do *mudrosti* bez milosti, pravednosti i znanja, tako nitko ne može doći do *kontemplacije* bez pomoći dubokog razmatranja, svetog drugovanja i žarke molitve. Budući da je milost temelj ispravne volje i rasvijetljene jasne spoznaje, to onda moramo najprije moliti, zatim sveto živjeti i konačno moramo promatrati prizore istine, i promatrajući postepeno uzlaziti dok ne dođemo na »visoko brdo«, gdje ćemo na Sionu »ugledati Boga nad bogovima«.[24]

(Prvi stupanj. Promatranje osjetnog svijeta)

9. Budući da se po Jakovljevim ljestvama[25] najprije uzlazi a onda silazi, i mi postavljamo prvu stepenicu pri dnu stavljajući čitav ovaj osjetni svijet kao ogledalo pomoću kojega prelazimo Bogu, vrhovnom Tvorcu. Tako ćemo biti pravi

[17] Usp. Tob 5,12.
[18] 1 Kor 1,30.
[19] 1 Kor 1,24.
[20] Iv 1,14.
[21] 1 Tim 1,5.
[22] Vidi br. 4 ovog poglavlja.
[23] Ovdje su nabrojena tri stupnja, tri stanja, tri puta duhovnog života: put čišćenja, put rasvjetljenja i put sjedinjenja.
[24] Ps 83,8.
[25] Post 28,12.

Izraelci, koji iz Egipta prelaze u zemlju obećanu ocima;[26] bit ćemo i kršćani koji iz ovog svijeta s Kristom prelaze k Ocu;[27] bit ćemo ljubitelji mudrosti, koja nas poziva i govori: »Dođite k meni svi koji me žudite i nasitite se plodovima mojim«,[28] »Jer prema veličini i ljepoti stvorova možemo, po sličnosti, razmišljati o njihovu Tvorcu«.[29]

(Stvoritelja otkrivamo u stvorovima kontemplacijom, vjerom i istraživanjem)

10. U stvorenim stvarima odsijeva Božja svemoć, mudrost i dobrota. O tome vanjska osjetila daju trostruko svjedočanstvo unutarnjem osjetilu. Tjelesno osjetilo naime služi umu koji ili *razumski istražuje* ili *postojano vjeruje* ili *umstveno promatra.*[30]

Kada um *promatra* stvari onda ih gleda u njihovom zbiljskom postojanju; kada *vjeruje* obuhvaća stvari u čitavom njihovom razvojnom putu; a kada istražuje, onda uočava njihove moguće odlike.

(Prvi način promatranja stvari)

1. U prvom načinu pogled promatrača, koji gleda stvari kakve su u sebi, zapaža u njima težinu, broj i mjeru:[31] *težinu* s obzirom na mjesto kojemu teže; *broj* ukoliko se razlikuju; *mjeru* ukoliko su ograničene.

Po tome u njima zapaža način, vrstu i red kao i suštinu, moć i djelovanje.

Iz svega se toga kao *po tragu* može uzdići do spoznaje neizmjerne moći, mudrosti i dobrote Stvoritelja.

(Drugi način)

12. U drugom načinu pogled vjernika motri ovaj svijet i uočava *porijeklo, tijek* i *svršetak.* Po vjeri, naime, znamo da je svijet stvoren Riječju života;[32] po vjeri znamo da su tri razdoblja zakonâ, tj. naravi, Pisma i milosti slijedila jedno za drugim i odvijala se savršenim redom; po vjeri znamo da će svijet završiti posljednjim sudom.

[26] Izl 13,3 s.
[27] Iv 13,1.
[28] Sir 24,19.
[29] Mudr 13,5.
[30] Bonaventura ima pred očima načelo Aristotelove nauke o spoznaji: Ne može biti nešto u razumu što nije prošlo kroz osjetila.
[31] Mudr 11,21.
[32] Heb 11,3.

Na taj način uočavamo u porijeklu svijeta moć, u tijeku providnost a u svršetku pravednost vrhovnog počela.

Treći način

13. U trećem načinu, pogled umnog istraživača zapaža da neke stvari *samo postoje,* neke *postoje i žive,* a neke *postoje, žive* i *shvaćaju.* Zato su prve niže, druge srednje, a treće savršenije.

Nadalje zapaža da su neke stvari samo *tjelesne,* a druge *dijelom tjelesne* a *dijelom duhovne.* Iz toga zaključuje da postoje i *posve duhovna bića,* koja su savršenija i odličnija. — Zapaža također da su neke stvari *promjenjive* i *raspadljive,* kao što su zemaljske, neke *promjenjljive a neraspadljive,* kao što su nebeske. Iz ovoga zaključuje da moraju postojati i *nepromjenjive i neraspadljive,* kao što su one nadnebeske.[33]

Po ovim se, dakle, vidljivim stvarima razum uzdiže do spoznaje Božje moći, mudrosti i dobrote, i tako upoznaje Boga kao biće koje postoji, živi i razumije, koje je posve duhovno, neraspadljivo i nepromjenjivo.

(Sedam načina postojanja stvari i njihovo sedmerostruko svjedočanstvo)

14. To se razmišljanje proširuje prema sedmerostrukom stanju stvorova. Ti načini pružaju sedmerostruko svjedočanstvo[34] božanske moći, mudrosti i dobrote i oni slijedeći: *porijeklo, veličina, mnoštvo, ljepota, punina, djelovanje* i *red.*

Porijeklo, naime, stvari s obzirom na stvaranje, razlučivanje i ukras djela što je Bog izveo u šest dana, naviješta Božju moć koja je sve proizvela iz ničega, Božju mudrost koja je sve jasno razlučila, i Božju dobrotu koja je sve bogato uresila.

Veličina stvari s obzirom na dužinu, širinu i dubinu njihove mase, s obzirom na izvanrednu silu koja se proteže u

[33] Srednjovjekovni su autori vjerovali da se planeti mijenjaju s obzirom na mjesto, ali ne u svojoj suštini. A za anđele se prema ondašnjoj kozmologiji smatralo da su iznad zvjezdanog neba i zato ih Bonaventura naziva »nadnebeska« bića.
[34] Izraz »svjedočanstvo« treba ovdje shvatiti što više doslovno, tako, naime, da se nabrajanje sedam vlastitosti bića ne smatra nekom nižom premisom silogizma kojim bi se dokazivalo Božje postojanje. Bonaventura dolazi do spoznaje Boga slijedeći put iskustva, za razliku od Tome Akvinskoga, koji do istog zaključka dolazi logički. Sv. Toma dokazuje Božju opstojnost iz ovih vlastitosti bića apstrahirajući, a sv. Bonaventura u njima pokazuje Boga, jer ga u njima prepoznaje, kako se to vidi iz daljnjeg teksta, prema Augustinovoj tvrdnji — koju usvaja i Bonaventura — da u unutrašnjosti čovjeka prebiva istina (»in interiore homine habitas veritas«).

dužinu, širinu i dubinu, kako se opaža kod širenja svjetla; u uspješnosti njihovih djelovanja koja su unutarnja, neprekidna i proširena, kako se opaža kod djelovanja vatre — sve to jasno ukazuje na neizmjernost moći, mudrosti i dobrote trojednoga Boga, koji se — ničim ograničen nalazi u svim stvarima po svojoj *moći, prisutnosti i bîti.*

Također *mnoštvo* stvari s obzirom na rodovsku, vrsnu i pojedinačnu razliku, koja se vidi u supstanciji, formi ili obliku i u djelotvornosti, nadilazeći svako ljudsko prosuđivanje, jasno nagovještа i pokazuje neizmjernost onih triju odlika u Bogu.

I *ljepota* stvari s obzirom na raznolikost svjetla, oblika i boja kod jednostavnih stvari kao što su nebeska tjelesa i kristali, kod mješovitih, kao što su kamenje i kovine i kod organskih kao što su biljke i životinje, tako očito naviješta tri navedene Božje odlike.

A i punina stvari to isto jasno govori budući da je materija puna oblika bića koja su još u zametku,[35] oblik (forma) je bogat silom po moćima koje djeluju, a sila je puna učinaka radi svoje djelotvornosti.

Mnogostruko *djelovanje,* koje je naravno, vještačko i ćudoredno, pokazuje svojom silnom raznovrsnošću neizmjernost one snage, umijeća i dobrote koja je svemu »uzrok postojanja, razlog razumijevanja i pravilo života«.[36]

Konačno *red* s obzirom na *trajanje,* tj. prije i poslije — *položaj,* tj. iznad i ispod i *utjecaj,* tj. veći i manji, jasno daje naslutiti u knjizi prirode prvenstvo, uzvišenost i dostojanstvo prvog Počela u njegovoj bezgraničnoj moći. Red Božjih *zakona, zapovijedi* i *sudova* očituje nam u knjizi Pisma neizmjernost njegove mudrosti. Red pak kojim su u tijelu Crkve raspoređeni Božanski *sakramenti, blagodati* i *nagrade* otkriva neizmjernost Božje dobrote. Tako nas sam red sigurno vodi do Prvog i Najvišeg, Najmoćnijeg, Najmudrijeg i Najboljeg.

[35] »Rationes seminales« znače oblike i naravi stvari u zametku, u sjemenu. Izraz potječe od sv. Augustina a nauka iz stoičke filozofije. Kod Bonaventure »rationes seminales« su klice bitnih specifičnosti (forma, oblika), kao neke vrste sjemena pojedinih bića, koje je Bog činom stvaranja stavio u materiju, i koje se pod uplivom vanjskih uzroka u određeno vrijeme razviju kao stabla iz klice sjemena. Materiju dakle shvaća kao polje zasijano sjemenima iz kojih rastu bića. Usp. *BONAVENTURA, II Sent.* d. 7 p. 2 a. 2 q. 1; d. 18 a. 1 q. 2.

[36] Sv. AUGUSTIN, *De civitate Dei,* VIII c. 4; PL 41,228. Bonaventurinu riječ *artificialis* i *ars* prevodimo sa *vještački* i *umijeće,* jer u srednjem vijeku ove riječi znače svaki zanat i djelovanje koje čini čovjek. Suprotna tome su djela same prirode.

(Zaključak: zaslijepljenost onoga koji se po stvorovima ne može uzdići do Boga)

15. Uistinu je slijep onaj koga toliko svjetlo stvorenih stvari ne može prosvijetliti. Gluh je onaj koga tolika buka ne može probuditi. Nijem je onaj koga tolika Božja djela ne mogu potaknuti da ga hvali. Lud je onaj koga toliki znakovi ne mogu pokrenuti da prizna prvo Počelo.

Stoga, otvori oči, prikloni uho svoga duha, razveži svoje usne, upravi svoje srce,[37] da u svim stvorenjima ugledaš, čuješ, hvališ, ljubiš i postuješ, veličaš i častiš Boga, da ne bi možda protiv tebe ustao sav krug zemaljski. Jer upravo radi toga će jednoga dana »čitav svemir poći u boj protiv bezumnika«,[38] dok će za mudre to biti izvor slave, i oni će moći s Prorokom govoriti: »Obradovao si me djelima svojim, o Gospode, i kličem zbog djela ruku tvojih«.[39] »Kako su brojna tvoja djela, o Gospode! Sve si to mudro učinio: puna je zemlja stvorenja tvojih«.[40]

[37] Izr 22,17.
[38] Mudr 5, 21.
[39] Ps 91,5.
[40] Usp. Ps 103,24.

POGLAVLJE 2.

PROMATRANJE BOGA U NJEGOVIM TRAGOVIMA U OVOM VIDLJIVOM SVIJETU

(Počinje drugi stupanj.. Boga možemo upoznati i u njegovim stvorovima)

1. Boga možemo upoznati ne samo *po* vidljivim stvarima promatrajući ih kao tragove, nego ga možemo otkriti i u *njima,* ukoliko se u njima nalazi po *biti, moći* i *prisutnosti.* Ovaj način je uzvišeniji nego pređašnji i predstavlja drugi stupanj našega uspinjanja u promatranju Boga u svim stvorenim stvarima, koji u našu dušu ulaze po tjelesnim osjetilima.

(Spoznaja svijeta u tri dijela: opažaj, ugođaj i suđenje)

2. Zapažamo da ovaj svijet koji zovemo veliki svijet (makrokozmos) ulazi u našu dušu — koja je »mali svijet« — kroz vrata pet osjetila i to na način opažaja, ugođaja i suđenja.

To postaje očito ovako: na svijetu postoje tri vrste bića; ona *koja rađaju, koja se rađaju* i *koja upravljaju* jednim i drugim (bićima).

Bića *koja rađaju* jesu jednostavna bića, tj. nebeska tjelesa (planeti) i četiri elementa.[1] Doista, iz ovih elemenata pod uplivom svjetla, koje pomiruje sve protivne sile pomiješanih

[1] Empedoklo je kao elemente od kojih je sazdan svijet — na popularan način predočivane — označio: zemlju, vodu, vatru i zrak. Svaki je od ta četiri elementa, kaže on, nenastao i neuništiv, a u sebi istovrstan i nepromjenjiv, ali ipak djeljiv i u tim dijelovima nepokretljiv. Iz miješanja elemenata nastaju pojedine stvari, s prestajanjem miješanja opet nestaju, a prema načinu miješanja nastaju mnogostruke — od svojstava samih elemenata različite — kvalitete pojedinih stvari. Planeti se prema Empedoklu i Aristotelu sastoje od neke jednostavne i neuništive tvari, koju bi se moglo nazvati »quinta essentia«.

elemenata, rađa se i nastaje sve što proizlazi iz djelovanja naravnih sila.[2]

Bića *koja se rađaju* jesu tjelesa koja se sastoje od elemenata. Takva bića su minerali, biljke, životinje i ljudsko tijelo.[3]

Bića *koja upravljaju* prvim i drugim bićima jesu duhovna bića. Njih ima tri vrste: jedna su *potpuno vezana uz materiju,* kao npr. životinje; druga su *odvojiva od materije,* kao razumne duše; treća su *potpuno odvojena od materije,* kao nebeski duhovi, koje filozofi nazivlju *Inteligencije,* a mi *Anđeli.* Filozofi misle da ova bića pokreću nebeska tjelesa i zato im se pripisuje *upravljanje svijetom.*[4] To one čine tako da prvi Uzrok, tj. Bog daje silu kojom vrše djelo upravljanja koje se odnosi na naravni tijek stvari. Naprotiv po mišljenju teologa oni upravljaju svemirom prema Božjem nalogu u onome što se odnosi na *djelo otkupljenja,* pa se prema tome nazivlju »služnički, što se šalju služiti za one koji imaju baštiniti spasenje«.[5]

(Pet osjetila i njihova uloga)

3. Čovjek — koji se naziva »mali svijet« — ima pet osjetila kao pet vratiju kroz koja ulazi u njegovu dušu spoznaja svega što je na ovom vidljivom svijetu.

Po *vidu* ulaze zvijezde i svijetli i obojeni predmeti; po *dodiru* čvrsti i zemaljski predmeti; po trima srednjim osjetima ulaze srednji predmeti, to jest, po *okusu* tekuće tvari, po *sluhu* zvučne pojave, po *mirisu* isparavajuće tvari, od kojih su neke po naravi više tekuće ili više zvučne ili više vatrene odnosno toplotne, što se zapaža u dimu koji dolazi od mirodija.[6]

Kroz ova vrata ulaze, dakle, i jednostavna i iz ovih sastavljena tijela. Ali osjetilima ne primamo samo ove pojedine osjete, kao svjetlo, zvuk, miris, ukus i četiri prvotne kakvoće što ih obuhvaća dodir,[7] nego također i predmete zajedničke

[2] Po sv. Bonaventuri prvotna materija je svjetlo. Ono djeluje kao koheziona snaga svih tjelesa.

[3] Usp. BONAVENTURA, *Breviloquium* II c. 3—4 (V, 220 ss).

[4] Prema Platonu (*Republika,* gl. X.) nebesa pokreću boginje Klota, Atrope i Lakezija, ali u ovisnosti od Boga, koji je, kako kaže Aristotel, »nepokretni pokretač« svega stvorenoga.

[5] Heb 1,14.

[6] »Srednjim osjetima« skolastici su nazivali one koji se doživljavaju posredno, za razliku od vida i dodira koji se doživljavaju neposredno. Tako za neku stvar ne doznajemo da li je gorka ili slatka samim time što je vidimo, nego to doznajemo posredno, tj. moramo je i kušati.

[7] Četiri prvotne kakvoće jesu: toplo i hladno, vlažno i suho. Te kakvoće proizlaze iz četiri prvotnih elemenata: vatre, zemlje, vode i zraka. — Prema Aristotelu *sensibilia particularia,* tj. predmeti pojedinih osjeta

raznim osjetima, naime broj, veličinu, oblik, mirovanje i gibanje. Obzirom na gibanje lako je uočiti da »sve što se giba, giba se od drugoga«,[8] a k tome da ima nekih bića koja se gibaju i miruju sama od sebe, kao što su životinje. Prema tome, kao što se iz učinaka zaključuje na uzroke, tako, kad nam osjetila pokazuju da postoji gibanje tjelesa, zaključujemo da postoje i duhovni pokretači.

(Tumačenje upažaja)

4. Sav ovaj vidljivi svijet s onim trima rodovima bića, ulazi u ljudsku dušu pomoću sposobnosti opažaja. Vanjske osjetne stvari ulaze u dušu najprije kroz pet vrata osjetila. Ulaze, kažem, ali ne po svojim suštinama nego po svojim slikama koje se najprije stvaraju u mediju. Iz medija one ulaze u vanjski organ, iz njega u unutarnji a odatle u opažajnu moć.[9] I tako spoznaja sviju vanjskih predmeta koje duša zapaža nastaje tako da se njihova slika stvara u mediju, a iz medija u organu i onda spoznajna moć svrati pogled na nju.[10]

(Opis ugođaja u odnosu prema ljepoti, ugodnosti i zdravlju)

5. Ukoliko nam predmet odgovara, ovu spoznaju slijedi sviđanje.[11] Osjećaju se — da tako kažemo — sviđa predmet koji je primio u slici ili radi ljepote, kao kod osjećaja vida,

su oni koje zapažamo samo jednim osjetom, a *sensibilia communia,* tj. predmeti raznih osjeta su oni koje zapažamo s više osjeta, i tako doživljavamo broj, veličinu i pokret.

[8] ARISTOTEL, *Physica* VII, text 1 sl.

[9] Premda Bonaventura pripada platonističko-augustinskoj školi, ima kod njega mnogih elemenata aristotelizma. Tako i ovdje susrećemo realističko tumačenje opažanja, prema kojemu vanjske predmete opažamo posredstvom utisaka, u kojima je oličen vanjski predmet. Taj lik (species) nije međutim predmet opažanja nego je samo sredstvo ili posrednik, medij (medium) u kojemu ili kojim opažamo. Tumačenje spoznaje pomoću likova (species intelligibiles) zastupali su oba velika realista, Toma Akvinski i Ivan Duns Skot. Usp. ARISTOTEL, *De anima,* II text. 74; *De sensu et sensato,* c. 7.

[10] Usp. SV. AUGUSTIN, *De Trinitate,* c. 9 n. 16 (PL 42,99;); ARISTOTEL, *De anima,* II text. 122. (c. 12).

[11] Sviđanje (oblectatio) znači ugodu i ugođaj, koji nastaje kada osjećaj duši odgovara. Takvi osjećaji mogu biti trovrsni prema trima glavnim odnosima koji mogu nastati između osjetnog organa i njegovog predmeta. Neki osjećaji su lijepi, kao osjećaj vida, i to su osjećaji ljepote; drugi su mili ili prijatni, kao osjećaj njuha ili sluha, i to su osjećaji prijatnosti; a treći su ljekoviti, to jest osjećaji zdravlja, kao ukus i dodir. Odnos predmeta prema osjetilu može biti i štetan za život. Skladnost između organa i predmeta postiže se tom prilikom tako što predmet odstranjuje neki manjak i time nas jača i na neki način ozdravljuje. Svi ovi osjećaji pobuđuju u nama ugodu i sviđanje na temelju sklada i podudarnosti između slike i osjetnog organa. A između slike i duše možemo zapaziti više odnosa. *Species* katkada znači sliku, a katkada i predmet. Ona je naime samo u toliko slika u koliko odgovara predmetu čija je slika.

ili radi ugodnosti, kao kod mirisa i slušanja, ili radi zdravlja, kao kod ukusa i dodira. Svaka ugodnost ima svoj izvor u skladnosti. Svaka slika vrši ulogu *oblika, moći* i *djelovanja,* već po odnosu prema počelu od kojeg proizlazi ili prema mediju koji je prenosi ili prema predmetu na koji djeluje. Stoga, kada se skladnost gleda u slici koja izražava vrstu ili oblik, zove se ljepota, jer »ljepota nije drugo nego brojčana jednakost« ili »raspoređenost dijelova uz ugodnu obojenost«.[12] Kad se promatra skladnost u odnosu na moć ili silu, tada se zove ugodnost, to je osjećaj koji se doživljava kada moć koja djeluje odgovara onomu koji je prima, jer neugodnost se doživljava u skrajnostima, a užitak je u sredini.[13] Kad se promatra u odnosu na djelovanje i utisak, skladnost se postiže kada moć koja djeluje ispunja potrebe onoga koji prima. I to znači njega držati zdravim i njega hraniti, što se posebno osjeća okusom i dodirom.

I tako u sviđanju vanjske ugodne stvari trovrsnim načinom ugađanja po slici ulaze u dušu.

(Opis prosuđivanja)

6. Poslije toga opažaja i sviđanja slijedi *prosuđivanje.* Prosuđivanjem se ne utvrđuje samo to da li je ovo bijelo ili crno, jer to spada na *pojedinačno osjetilo,*[14] niti da li je ovo zdravo ili škodljivo, jer to spada na *unutarnje* osjetilo, nego se i utvrđuje i pokazuje: *zašto* je nešto ugodno. Dakle, u činu prosuđivanja traži se *razlog* ugodnosti koju stvara neki predmet u osjetilu.

Kad se, dakle, traži razlog lijepoga, ugodnoga ili zdravoga, otkriva se da je on u *razmjernoj jednakosti.* Ta se jednakost nalazi i u velikim i u malim stvarima; ona se ne povećava opsegom, niti propada ako se predmet mijenja, niti se mijenja gibanjem predmeta. Ne ovisi dakle ni od mjesta ni od vremena ni od pokreta i zato je nepromjenljiva, neograničena, trajna i potpuno duhovna. *Prosuđivanje* je prema tome čin kojim se osjetna slika koju su primila osjetila, čisti i oslobađa od materijalnosti i takva ulazi u razum. Tako čitav ovaj svijet pomoću triju spomenutih djelovanja ulazi u ljudsku dušu kroz vrata osjetila.

[12] Prvi navod je uzet iz SV. AUGUSTIN, *De musica* VI c. 13 n. 38 (PL 32,1148) a drugi iz isti, *De civitate Dei,* XXII cf 19 n. 2 (PL 41,781).
[13] ARISTOTEL, *De anima,* II text. 123 (c. 12), II text. 7 (c. 2).
[14] To je isto što i »sensus exterior«.

(Nastajanje osjetne slike i rađanje Riječi u Bogu)

7. Sve su ovo tragovi u kojima možemo nazrijeti našega Boga. Slika, naime, koju opaža razum je sličnost koja je nastala u mediju te je utisnuta u osjetilo a zatim po njemu vodi do spoznaje svoga počela, tj. predmeta spoznaje. To očito pokazuje da ono vječno svjetlo iz sebe rađa sliku ili istovjetan, istodoban i istovječni sjaj. I on, koji je »slika Boga nevidljivog«[15] i »odsjaj Slave i otisak Bića njegova«,[16] i koji je svugdje po svom prvom rođenju, kao što predmet u čitavom mediju stvara svoju sliku, on se pomoću povezujuće milosti sjedinjuje — kao slika s tjelesnim organom — s pojedincem razumne naravi da nas po tom sjedinjenju dovede k Ocu kao izvornom počelu i predmetu.

Ako dakle sve spoznatljive stvari rađaju svoju sliku, onda je jasno da u njima kao u ogledalima možemo vidjeti vječno rađanje Riječi, Slike i Sina koji od Boga vječno proizlazi.

(Vječna Slika je počelo, uzor i mjerilo ljepote)

8. Na taj način ona slika koja stvara ugođaj kao lijepa, ugodna i zdrava, navodi na misao da je u onoj prvoj slici prva *ljepota, ugodnost* i *zdravlje,* jer je u njoj najveća skladnost i jednakost sa onim koji rađa; u njoj je moć ne iz mašte nego iz istine koja pripada opažaju; u njoj je *utisak* koji je dostatan i spasiteljski i ispunja sve potrebe onoga koji spoznaje. Ako je dakle »užitak u spajanju odgovarajućeg s odgovarajućim«[17] — a samo Bog proizvodi sliku u potpunom smislu lijepu, ugodnu i zdravu, sliku koja je sjedinjena s Ocem u *istini, bliskosti* i *punini* koja ispunja sve mogućnosti — onda je očito da je samo u Bogu izvorni i pravi *užitak* i da nas svi ostali užici moraju voditi k cilju da tražimo taj jedini užitak.

(Vječni uzorak, pravilo i zakon svih naših sudova. Intelektualno rasvjetljenje)

9. *Prosuđivanje* nas na odličniji i neposredniji način vodi do sigurnije spoznaje vječne istine.

Prosuđivanje se naime vrši tako da um ne uzima u obzir mjesto, vrijeme i promjenu, a time ni protežnost, slijed i mijenjanje, nego ono što se ne može *mijenjati, ni ograničiti, ni dokrajčiti.* Ali, nepromjenjivo je, neograničeno i beskrajno samo ono što je vječno. A sve što je vječno jest Bog ili u Bogu.

[15] Kol 1,15.
[16] Heb 1,3.
[17] AUGUSTIN, *De vera religione* c. 18 n. 35 s.; c. 43 nn 81,83.

Ako, dakle, na ovaj način sudimo sve što sudimo, onda je jasno da je Bog *razlog svih stvari i neprevarljivo pravilo i svjetlo istine* u kojemu odsijeva sve nepogrešivo, neuništivo, nesumnjivo, neslomljivo, neprosudivo, nepromjenjivo, neskućeno, neprestano, nedjeljivo i umstveno.

Budući da su ti zakoni — po kojima sudimo o svemu osjetnome što ulazi u naš vidokrug — za *opažajni razum* nepogrešivi i izvan sumnje, iz *pamćenja* neuklonivi i uvijek prisutni, za *rasudnu* moć nepobitni i neprosudivi i jer — kako kaže Augustin — »nitko ne sudi o njima, nego po njima«,[18] potrebno je da ti zakoni budu nepromjenjivi i netaknuti jer su nužni, neskućeni jer su neograničeni, bez svršetka jer su vječni i po tome nedjeljivi kao umstveni i netjelesni, ne učinjeni nego nestvoreni, vječno postojeći u Božjem umu od koga se, po kome se i prema kome se oblikuje sve što je lijepo.

Zato mi ne možemo stvarati sigurne sudove nego po njemu, koji nije samo tvorni uzrok svega, nego i onaj koji sve uzdržava i stvara u bićima razlike. On je biće koje u svim bićima uzdržava njihov lik i norma koja ih vodi. A po njemu i naš duh sudi o svim stvarima koje ulaze u njega po osjetilima.

(Prikaz Augustinove teorije brojeva)

10. Ovo se razmatranje proširuje promatranjem sedam razlika među *brojevima*. Te razlike su kao sedam stepenica kojima se uspinjemo do Boga, kako to prikazuje sv. Augustin u knjizi *De vera religione*[19] i u šestoj knjizi *Musicae*,[20] gdje

[18] *De libro arbitrio*, II c. 14 n. 38 (PL 32,1262); *De vera religione* c. 31 n. 58 (PL 34,1470). Bonaventura ovdje donosi svoju teoriju rasvjetljenja (theoria illuminationis) kao tumačenje procesa ljudske spoznaje. Teorija dolazi od sv. Augustina, a srednjovjekovni autori joj daju različita tumačenja. Njom se tumači izvor istine u našoj spoznaji. Da naša spoznaja bude sigurno istinita, ona mora biti sigurna, nepromjenjiva i nužna. Naprotiv predmeti naše spoznaje, a i sam čin spoznaje, nisu nužni. Iz toga zaključujemo da naša spoznaja, jer je sigurna i nužna, isključuje nešto što je apsolutno nadilazi. A nad njom je samo Bog i njegova istina. Istina je dakle u njemu i mi po njoj spoznajemo. O stvarima sudimo po zakonima koje nismo mi stvorili nego smo njima podvrgnuti. Vječna načela ili ideje po kojima je naša spoznaja sigurna, učvršćuju našu naravnu spoznajnu moć. Tako spoznajemo teoretske i moralne principe. Tom zgodom vječna istina (svjetlo) neposredno djeluje na nas, ali mi je ne zapažamo.

[19] Cap. 40—44 nn 74—82 (PL 34,155—159).

[20] Teorija i simbolika brojeva ima svoj početak u filozofiji Pitagore i Platona koji su broj smatrali formalnim principom stvari. Kasnije su brojevima pridavali ne samo logičku i spoznajnu vrijednost nego i sadržajnu, po čemu su brojevi postali znakovi predmeta i bića, pojava i svojstava. S njima se Platon poslužio u tumačenju svojega sistema ideja. Usp. BAZALA, *Povijest* fil. I. str. 135—139.

označuje razlike brojeva koji postepeno izlaze od ovih vidljivih stvari do Stvoritelja svega, da tako u svemu vidimo Boga.

Augustin, naime kaže da se brojevi nalaze u tjelesima, a naročito u zvukovima i glasovima. Te brojeve zove *zvučni (sonantes)*. Brojeve koje od ovih primaju naša osjetila zove *pristupni* (occursores). Brojeve koji izlaze iz duše u tijelo, što se zapaža u pokretima i plesu, zove *odstupni* (progessores). Brojeve u ugođaju osjetila kad ona svrate pažnju na sliku koju su primila, zove *osjetilni (sensuales)*. Brojeve koji ostaju u sjećanju zove *zapamćeni* (memoriales). Brojeve s kojima o svemu ovome sudimo zove *sudskim* (judiciales) koji su, kako je već rečeno, iznad razuma kao nepogrešivi i neprosudivi. Ovi brojevi utiskuju u našu dušu *umjetne* brojeve (artificiales). Ove brojeve Augustin ne nabraja među one stepenice, jer su povezani sa sudskim brojevima.

Iz sudskih brojeva proizlaze odstupni (progessores) brojevi iz kojih se stvaraju mnogi vještački oblici, tako da se može uredno silaziti od najviših preko srednjih do najnižih. Od sudskih se brojeva također postepeno uspinjemo od zvučnih preko pristupnih (occurssores), osjetilnih i zapamćenih.

Sva su bića *lijepa* i na neki način *ugodna*. Ali *ljepote* i *ugodnosti* nema bez razmjerja (proporcije), a razmjer se u prvom redu nalazi u brojevima. Iz toga proizlazi da sve stvari imaju za temelj brojeve. I doista je »broj glavni uzorak u umu Stvoritelja«,[21] pa po tome i glavni trag koji vodi do Mudrosti. Budući da je taj trag od svega najočitiji i Bogu najbliži, on nas najbliže dovodi k Bogu po sedmerim brojčanim razlikama i omogućuje da ga upoznamo u svim tjelesnim i osjetnim stvarima, koje po brojevima *zamjećujemo*, u kojima po brojčanim razmjerima *uživamo* i o kojima po nepromjenjivim zakonima razmjerja nepogrešivo sudimo.

(Zaključak prvog i drugog stupnja. Vidljivi svijet je naličje duhovnog svijeta)

11. Iz ovih prvih dviju stepenica — čija su slika ona dva krila što silaze do nogu Serafina[22] — koje su nas vodile do otkrivanja Boga u tragovima, možemo zaključiti da sve stvorene stvari ovoga vidljivog svijeta vode um mudrog proma-

[21] BOETIUS, *Arithmetica*, I c. 2. (Pl 63,1083).

[22] Iz 6,2.

trača do vječnoga Boga, jer one su kao *sjene, odjeci* i *slike,* kao *tragovi, kipovi* i *priredbe,* stavljene pred nas za shvaćanje Boga, i kao božanski nam darovani *znakovi* toga prvoga, najmoćnijega, najmudrijega i najboljega Počela, koji je vječni izvor, svjetlo, punina i uzorni i svršni uzrok svake stvari. Stvorene su stvari, kažem, *uzorci,* ili bolje, *otisci* pruženi još neizgrađenim i čuvstvenim duhovima, da se uzmognu po osjetnim znakovima koje vide uzdići do razumskih istina koje ne vide, kao što od znakova zaključuju na označeno.

(Višestruki simbolizam stvorenih stvari)

12. Stvorene stvari označuju nevidljive Božje vlastitosti[23] na više načina: najprije zato što je Bog *izvor, uzor* i *svrha* svake stvari, kao što je svaki učinak znak uzroka, uzorak znak uzora, a put znak cilja kome vodi; zatim time što *same po sebi nešto znače;* nadalje, slikovitom upotrebom od strane Proroka; potom time što su služile za djelovanje anđela i konačno, nadodanim značenjem.

Svako je, naime, stvorenje po svojoj *naravi* neka slika i sličnost sa božanskom mudrošću, ali *posebno* ona koja je u knjizi Pisma po proročkom duhu upotrijebljena za označavanje duhovnih vrednota; još *posebnije* one stvari kojima se je Bog *po anđelima* htio prikazati.[24] A *najposebnije* one stvari koje su ne samo *znakovi* po općem značenju nego su i znakovi koji su *sakramenti.*

(Zaključak)

13. Iz svega iznesenoga zaključujemo da se »nevidljiva Božja svojstva, promatrana po njihovim djelima, opažaju od postanka svijeta, tako da oni koji neće da priznaju sve ovo i koji neće da spoznaju, slave i ljube Boga »ne mogu biti ispričani«,[25] jer neće da budu preneseni »iz mraka u divno Božje svjetlo«. »Neka je pak hvala Bogu po Isus Kristu, našemu Gospodinu«,[26] »koji nas je iz mraka doveo u svoje divno svjetlo«,[27] jer se po ovim vanjskim svjetlima osposobljujemo da dođemo pred ogledalo našega duha u kojemu ono božansko odsijeva.

[23] Rim 1,20.
[24] O anđeoskim službama usp. BONAVENTURA, *I Sent.* d. 16 q. 1 (I, 279); *II Sent.* d. 10 a. 3 q. 2 ad 6. (II 273 a).
[25] Rim 1,20.
[26] I Kor 15,57 .
[27] I Pt 2,9.

POGLAVLJE 3.

PROMATRANJE BOGA PO SLICI KOJU ODRAŽAVAJU NARAVNE MOĆI

(Treći stupanj. Duša je slika Boga po svojim moćima)

1. Prva dva stupnja koja su nas upravljala prema Bogu po njegovim tragovima utisnutim u sva stvorenja, doveli su nas do toga da sada opet uđemo u sebe, u svoju dušu, u kojoj odsijeva slika Božja.

Zato ovim trećim stupnjem ulazimo u sebe, napuštamo vanjsko predvorje i ulazimo u Svetište,[1] tj. u unutarnjost hrama, i tu moramo pokušati po ogledalu vidjeti Boga. Doista, tamo na licu naše duše kao na kakvom sviječnjaku svijetli svjetlo istine,[2] u kojemu odsijeva slika blaženoga Trojstva.

Uđi, dakle, u sebe i vidi kako tvoja duša žarko *ljubi* sebe. Ali ne može sebe ljubiti ako se ne *pozna,* a ne može se poznavati ako sebe nema u sjećanju, jer razum ne može shvatiti što nije prisutno u našem pamćenju. Iz ovoga opažaš, ne tjelesnim okom, neko razumom,[3] da tvoja duša ima tri moći.

Istražuj sada *djelovanja* i *stanja* tih triju moći i moći ćeš po sebi kao po slici vidjeti Boga. To znači ono: »gledati po ogledalu u zagonetci«.[4]

(Uloga pamćenja: slika Božja)

[1] Usp. Izl 26,34. Sv. Bonaventura misli na tri dijela hebrejskog hrama u Jeruzalemu: atrij, gdje su svi smjeli doći, Svetište i Svetište nad svetištem. U ovo posljednje mjesto smio je ući samo veliki svećenik jednom godišnje. Ova tri dijela hrama simboliziraju: prvi — vanjski svijet, drugi — dušu, treći — mističnu kontemplaciju.
[2] Ps 4,7.
[3] Usp. AUGUSTIN, *De Trinitate* I i X (PL 42,960,984); BONAVENTURA *I Sent.* d. 3 p. 2 (II, 112—119).
[4] Kor 12,12.

2. Djelovanje pamćenja se sastoji od čuvanja i prikazivanja ne samo sadašnjih, materijalnih i vremenitih stvari, nego i onih susljednih, jednostavnih i vječnih.

Pamćenje sadržava sjećanjem ono što je prošlo, primanjem ono sadašnje, a buduće po predviđanju;[5]

sadržava jednostavno, npr. principe nerastavljenih i rastavljenih stvari[6] kao točku, trenutak i jednotu, bez čega se ne može pamtiti ni misliti o stvarima koje se temelje na tim principima;

sadržava znanstvene principe i aksiome koji su vječni i uvijek važeći, jer nitko ih ne može tako zaboraviti da ih ne bi, kadgod se služi razumom, odobrio ili uz njih pristao čim ih čuje, i to ne kao da ih je iznova upoznao, nego jer je opet svjestan da su mu urođeni i bliski.[7]

To je jasno kad netko čuje izreku: »O svakoj stvari ili se nešto potvrđuje ili niječe« ili »svaka je cjelina veća od njezina dijela« ili bilo koji drugi aksiom kojemu se ne može »s unutarnjim razlogom protusloviti«.[8]

Po *prvom* sadržaju pamćenja svih vremenitih događaja, prošlih, sadašnjih i budućih, pamćenje je slika *vječnosti* čija se sadašnjost proteže na sva vremena.

Iz drugog sadržaja slijedi da se pamćenje oblikuje ne samo izvana po predodžbama, nego također i odozgo, primajući

[5] SV. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV c. 7 n. 13. Pamćenje (memoria) ima ovdje šire značenje. Ono prima osjetne utiske i čuva ih. Pamćenje, u koliko slijedi razum i volju, prima u sebe ideje, koje je razum apstrahiranjem, kao što uči Aristotel, primio iz vanjskog svijeta. U trećem značenju pamćenje prethodi razumu i volji (augustinsko značenje). Ljudski duh (*Put* III, 1) ne bi mogao sebe ljubiti kad se ne bi poznavao; i on se ne bi poznavao, kad se ne bi sjećao sebe, jer ne možemo razumom upoznati što nije prisutno u pamćenju. Po tome pamćenje je izvor svake spoznaje i glavna sposobnost (moć) duše. Duša naime, uči Bonaventura, upoznaje sebe i svoje moći intuitivnom spoznajom bez sudjelovanja osjetnih (vanjskih) moći. Zato Bonaventura, slijedeći Augustina, katkada i sam duh nazivlje pamćenjem, jer kod duha je bitno da je sam sebi stalno svjesno prisutan. Pamćenje dakle prihvaća (sucipere), čuva (retinere), prednosi i predlaže (praesentare), sjeća se (recordari) i predviđa ili naslućuje (praevidere).

[6] ARISTOTEL, *De predicamentis*, c. De quanto.

[7] Ovdje izraženo Bonaventurino uvjerenje o urođenim idejama. Ako se radi o stvarima, onda o njima nemamo urođene ideje, nego njih primamo od stvari pomoću apstrakcije (v. gore pogl. II, 4.). Urođeno je, što se toga tiče, samo naravno svjetlo da o tim stvarima možemo suditi. Ako se pak radi o krepostima ili moćima duše ili o Bogu, onda, po Bonaventuri, ideje o tom ne mogu imati svoj izvor u osjetnom svijetu. One su razumske ili duhovne naravi i zato su urođene duhu. Što se tiče ideje Boga ona je po sebi urođena, ona pokazuje stvarnu prisutnost Boga u duši. Zahvaljujući ovome moguće je dokazati egzistenciju apsolutnog Bića.

[8] Usp. ARISTOTEL, *Analitica posteriora*, I c. 8. (c. 10); Bonaventura, I *Sent.* (I, 155, nota 10). Aristotel dokazu s unutarnjim razlogom suprotstavlja drugi »s vanjskim razlogom«, koji se može uvijek pobijati.

i zadržavajući u sebi jednostavne oblike koji nemaju svoj izvor u osjetima i osjetnim prividima.[9]

Treći sadržaj pokazuje da pamćenje ima u sebi nepromjenjivo svjetlo kojim pamti nepromjenjive istine.

Tako po djelovanju pamćenja postaje jasno da je duša slika i sličnost Boga, i da je tako svjesna sebe i Boga u sebi, da ga stvarno zapaža i sposobna je po moći »posjedovati ga i biti njegova dionica«.[10]

(Djelovanje razuma. Jedinstvo razuma i vječne istine)

3. Djelovanje razuma se sastoji u poimanju pojmova, rečenica i zaključaka.

Razum shvaća značenje pojmova kada obuhvati što je svaki pojedini po svojoj odrednici (definiciji). Ali odrednica se dobiva samo pomoću viših pojmova, a ovi opet pomoću viših od njih, i tako sve dok se ne dođe do vrhovnih i općih bez kojih se ne mogu točno razumjeti niži pojmovi.[11] Ako se ne spozna to »biće kao takvo«, ne može se spoznati potpuna odrednica neke posebne suštine. A *biće kao takvo* ne može se shvatiti bez svojih vlastitosti koje su: jednota, istinitost i dobrota.

A biće može biti: nepotpuno i potpuno,
nesavršeno i savršeno,
biće u mogućnosti i biće u ostvarenosti,
relativno i apsolutno,
djelomično i potpuno,
prolazno i trajno,
uvjetovano i neuvjetovano,
miješano s ne-bićem i čisto,
ovisno i neovisno,
drugotno i prvotno,
promjenjivo i nepromjenjivo,
jednostavno i sastavljeno.

[9] Usp. S. BONAVENTURA, *II Sent.* d. 39 a. 1 q. 2 na kraju; *IV Sent.* d. 49 p. 1 q. 4 ad 1—3. Bonaventura izričito uči da je pogrešno Aristotelovo načelo da ne može biti nešto u razumu ako prije nije bilo u osjetu. U umskoj spoznaji razlikuje dvije vrste predmeta: one koje spoznajemo pomoću osjeta i one koje ne spoznajemo pomoću osjeta, bilo zato jer su po naravi spoznajni i zato neposredno prisutni umu, npr. duša i njezine moći, bilo zato što ih je Bog činom stvaranja izravno utisnuo u naš um, npr. pojam istine, dobra i sreće. Usp. S. BONAVENTURA, *I Sent.* d. 17 p. 1 a. un. q. 4.

[10] SV. AUGUSTIN, *De Trinitate*, XIV c. 8 n. 11 (PL 42,1044).

[11] Usp. ARISTOTEL, *Topic.* VI c. 3 (c. 4); PORFIRIJE, *De praedicabil.*, c. De specie.

Budući da se »manjkavosti i slabosti ne mogu spoznati bez pozitivnosti«,[12] zato naš razum ne može *potpuno shvatiti* narav pojedinog stvorenog bića *bez pomoći* spoznaje najčišćeg, nadjelatnijeg, najpotpunijeg i apsolutnog bića, koje je *jednostavno* i *vječno* i u kojemu su čisti pojmovi svakoga bića. Kako bi, naime, razum mogao znati da je neko biće manjkavo i nepotpuno, ako ne bi imao nikakav pojam o biću koje nema nikakvu manjkavost? Ovako se može reći i za ostale navedene vlastitotsti bića.

Smisao rečenica naš razum tada istinito obuhvaća kada sigurno zna da su istinite. I kada tako zna, onda ima pravo znanje, jer se u takvom shvaćanju ne može prevariti. Zna, naime, da ta istina ne može biti drukčija. Dakle, zna da je ta istina nepromjenjiva.

Ali, budući da je naš duh promjenjiv, on tu istinu koja blista bez ijedne promjene može vidjeti jedino po svjetlosti koja potpuno nepromjenjivo sjaji. A promjenjivi stvor to nikako ne može biti. To, dakle, znade u onom svjetlu »koje prosvjetljuje svakog čovjeka koji dolazi na ovaj svijet«. To je »istinito svjetlo« i »Riječ koja je od početka kod Boga«.[13]

Smisao *zaključivanja* naš razum prihvaća istinito tek onda kada vidi da zaključak *nužno* proizlazi iz premisa. To može vidjeti ne samo u nužnim pojmovima nego i u nenužnim kao npr. ako čovjek trči, on se kreće. Ovaj nužni odnos opaža ne samo kod stvarnih bića, nego i kod ne-bića. Tvrdnja: ako čovjek trči, on se kreće, istinita je bilo da čovjek postoji ili ne postoji. *Nužnost* ovog zaključivanja ne ovisi o postojanju stvari u materiji, jer je ono ne-nužno, niti ovisi o postojanju stvari u duši, jer bi — ako stvarno ne postoji — u tom slučaju bila čisti umišljaj. Nužnost, dakle, ovog zaključivanja proizlazi iz uzoraka koji su u vječnoj zamisli, po kojoj stvari dobivaju međusobnu usklađenost i odnos prema tome kako su izražene u ovoj vječnoj stvaralačkoj zamisli. Zato kaže Augustin u knjizi *De vera religione* da um svakog koji istinito zaključuje prima svjetlo od one istine i k njoj teži doći.[14]

[12] ARISTOTEL, *De anima*, text. 25.
[13] Iv 1,1 i 9.
[14] Cap. 39 n. 72 (PL 34,154). Augustin ovdje kaže: »Nemoj ići van, vrati se u sebe, u unutarnjem čovjeku stanuje istina; i ako si otkrio da je tvoja narav promjenjiva, digni se iznad sebe samoga. Ali pamti, kad se dižeš iznad sebe, dižeš se iznad duše koja razumno misli. Teži, dakle, prema onome, gdje je zapaljeno samo svjetlo razuma. A kamo dolazi ako ne do istine, tko dobro misli? I budući da istina putem zaključivanja ne dolazi do sebe, nego ona je ono za čim čovjek u umskom zaključivanju teži«.

Odatle jasno proizlazi da je naš razum povezan s vječnom istinom i da bez njezine pouke ne može nijednu istinu sigurno spoznati. Ti, dakle, možeš sam po sebi vidjeti istinu koja te poučava, ako te u tom ne sprečavaju požude i maštanja, koja se mogu postaviti kao oblaci između tebe i zraka istine.

(Djelovanje volje. Prisutnost aposolutnosti u radu volje)

4. U djelovanje moći odabiranja spada donošenje savjeta, suda i želje.

Savjetovanje se sastoji u traženju da li je bolje ovo ili ono. Ali, za nešto se kaže da je bolje jer stoji bliže najboljemu. A najboljemu se nalazi bliže u koliko mu je sličnije.[15] Prema tome, ne može se znati da li je ovo bolje od onoga ako se ne zna da li je ovo sličnije najboljemu.

A ne može se znati da li je ovo sličnije onomu ako ono drugo nije poznato. Tako npr. ne mogu znati da li ovaj čovjek naliči na Petra ako Petra ne poznam.

Dakle, svakome onome koji traži da izabere, mora biti utisnut pojam najvećega dobra.[16]

Siguran sud u stvarima izbora mora se dati na temelju nekog zakona; a nitko ne može sigurno suditi po zakonu ako nije siguran da je zakon dobar i da se o njemu ne može suditi.

Međutim, naš razum može sam o sebi suditi, a budući da ne može suditi o zakonu po kome sudi, izlazi da je zakon iznad našeg razuma, i taj po njemu sudi kako je utisnut u razum.

Ipak, ništa nije više od ljudskog razuma, nego samo onaj koji ga je učinio. Dakle u izricanju sudova naša moć prosuđivanja, kada izvrši punu raščlambu suda, dosiže do božanskih zakona.

Predmet *želje* jest ona stvar koja najviše pokreće; a najviše pokreće ono što se najviše voli; a najviše se voli — bili blažen. Ali blažen se ne može biti ako se ne posjeduje ono što je je najbolje i što je posljednji cilj. Ništa dakle ne budi čovjekovu *želju* nego ili najveće dobro ili ono što usmjeruje prema njemu ili ono što naliči na njega.

Tolika je sila najvećega dobra da stvorenje zapravo ništa ne može voljeti osim po toj želji za najvećim dobrom.

[15] ARISTOTEL, *Metaphysica*, III c. 4.
[16] SV. AUGUSTIN, *De Trinitate*, VIII c. 3 n. 4 (PL 42,949—950).

Zato se teško prevari i luta kada, namjesto pravog dobra, zavoli samo njegovu sliku ili utvaru.[17]

Pogledaj, dakle, kako je duša blizu Bogu, i kako je njezine moći svojim djelovanjem dovode do njega: pamćenje do vječnosti, razum do istine, moć izbora do najveće dobrote.

(Tri spomenute moći su slika bl. Trojstva)

5. *Red, postanak* i *odnos* između spomenutih triju moći, vode nas do presv. Trojstva.

Jer iz pamćenja *nastaje* shvaćanje kao njezino čedo, jer tek onda shvaćamo kad se slika stvari koja je u pamćenju svjesno odrazi u oštrini uma i tako postane (unutarnja) riječ.

Iz pamćenja i shvaćanja struji ljubav kao njihova sveza.

Ovo troje: *um koji rađa, riječ* i *ljubav* odgovaraju trima moćima duše: pamćenju, razumu i volji — koje su istobitne, istovjetne, istovijeke i uzajamno se prožimlju.[18]

Ako je Bog čisti duh, onda ima *pamćenje, razum* i *volju* i ima rođenu *Riječ* i nadahnutu *Ljubav*. Oni se nužno razlikuju jer proizlaze jedan iz drugoga, ali se ne razlikuju *bitno, ni akcidentalno* nego *osobno*.

Kada, dakle, razum sam sebe promatra sam se po sebi kao po ogledalu uzdiže do promatranja bl. Trojstva. Oca, Sina i Ljubavi, tih triju istovječnih, istovjetnih i istobitnih osoba, koje su jedna u drugoj, ali jedna nije druga, nego sve tri jesu jedan Bog.

(Nacrt trinitarne filozofije)

6. Duši u ovom razmatranju o trojstvenom i jedinstvenom principu njezinih triju moći po kojima je ona slika Boga, *pomažu* svjetla znanosti. Te znanosti dušu usavršuju i poučavaju i pružaju joj trostruku sliku presv. Trojstva.

I doista, *filozofija* se dijeli na *naravnu, racionalnu* i *moralnu*. Prva proučava uzrok postojanja i dovodi do *moći Oca;* druga proučava razlog razumijevanja i dovodi do *mudrosti Sina;* a treća proučava zakon življenja i dovodi do *dobrote Duha svetoga.*[19]

[17] BOETIUS, *De consolatione philosophiae,* III (PL 63,719—786); AUGUSTIN, *De libero arbitrio,* II c. 9 n. 26, (PL 32,1254); ARISTOTEL, *Ethic,* I c. 1.

[18] Usp. AUGUSTIN, *De Trin.* X c. 11 17 s (PL 42,982 s).

[19] Usp. AUGUSTIN, *De civitate Dei,* VIII c. 4. (PL 41,228 s). O podjeli filozofije usp. BONAVENTURA, *De reductione artium ad Theologiam,* n. 4 (V, 320 s).

A opet *prva* — naravna filozofija — dijeli se na metafiziku, matematiku i fiziku. Prva radi o bitima stvari, druga o brojevima i oblicima, a treća o naravima, moćima i prelaznim djelovanjima. Tako prva dovodi do *prvog uzroka,* Oca, druga do njegove *slike, Sina,* a treća do *dara Duha svetoga.*

Druga — racionalna filozofija — dijeli se na gramatiku, koja uvodi u jakost u izražavanju; logiku, koja uči kako se bistro dokazuje; i retoriku, koja nas čini vještima u uvjeravanju i poticanju. I ovo podsjeća na tajnu samog presv. Trojstva.

Treća — moralna filozofija — dijeli se na individualnu, obiteljsku i društvenu. Tako prva podsjeća na *nerođenost Prvog počela,* druga na *rađanje Sina,* a treća na *darežljivost Duha Svetoga.*

(Zaključak)

7. Sve ove znanosti imaju sigurne i nepogrešive zakone kao svjetla i zrake koje izlaze iz vječnoga zakona u naš duh. I zato naš duh osvijetljen i obliven tolikim svjetlom može se — samo ako nije slijep — po sebi uzdići do promatranja ovog vječnoga svjetla. Izražavanje ovoga svjetla i promatranje ispunja mudre divljenjem, a lude — one koji ne vjeruju da bi shvatili[20] — baca u smetenost, pa se tako ispunja Prorokova riječ: »Ti divno obasjavaš sa vječnih bregova, a smeteni postaju oni koji su luda srca«.[21]

[20] Usp. AUGUSTIN, *In Joannem.* tr. 36, n. 7. (PL 35,1667). Ovdje je drukčijim riječima ponovljena ona Augustinova teza: »Fides querens intellectum« i Anzelmova: »Credo ut intelligam«.

[21] Ps 75,5 s.

POGLAVLJE 4.

PROMATRANJE BOGA U NJEGOVOJ SLICI OBNOVLJENOJ MILOŠĆU

(Četvrti stupanj. Promatranje Boga u duši i vezanost duše uz osjetljivost)

1. Prvo počelo možemo promatrati ne samo *po nama* nego i *u nama,* i to je uzvišeniji način od predašnjega, i predstavlja četvrti stupanj kontemplacije.

Čudno je kako je moguće da tako mali broj ljudi otkriva u sebi prvo počelo, a Bog je tako blizu našoj duši, kako je malo prije pokazano.[1]

Razlog ipak nije teško naći: duša rastresena brigama ne ulazi u sebe svojim *pamćenjem,* zamagljena maštanjima ne vraća se k sebi svojim *razumom,* zavedena požudama nikako da se povrati u sebe u *želji* za unutarnjom slabošću i duhovnom radošću. Tako duša uronjena u ovu osjetilnost ne može ući u sebe kao Božju sliku.

(Otkupiteljsko Kristovo posredništvo. Uloga teoloških kreposti)

2. Budući da je istina da gdje tko padne ondje ostane i ležati, ako mu se tko ne približi i ne »pomogne da ustane«,[2] nije se mogla ni naša duša potpuno uzdići iz te osjetilnosti i zagledati se u sebe i vječnu Istinu u sebi, ako sama Istina — uzevši u Kristu ljudski oblik — ne bi bila njoj postala ljestve spasenja, koje popravljaju one prve ljestve što su bile slomljene u Adamu.

Zato nitko, ma kako bio prosvijetljen naravnim svjetlom i stečenim znanjem, ne može ući u sebe da bi u sebi »uživao

[1] Gledaj predašnje poglavlje. Usp. i BONAVENTURA, *Breviloquium* V. 201—291, na više mjesta.
[2] Iz 24,20.

u Bogu«,[3] osim po Kristu koji je rekao: »Ja sam vrata. Tko kroz mene ulazi spasit će se, i ulazit će i izlaziti i nalaziti pašu«.[4] A k ovim se vratima ne možemo približiti ako u Krista ne *vjerujemo,* ne *nadamo* se i ne *ljubimo* ga. Prema tome, ako želimo ući u uživanje istine u nama kao u raj, moramo ući po *vjeri, nadi* i *ljubavi* prema Isusu Kristu, posredniku između Boga i ljudi, jer je On kao ono »stablo života usred raja«.[5]

(Učinak djelovanja teoloških kreposti)

3. Sliku naše duše, dakle, moramo obući u tri teološke kreposti, koje dušu *čiste, prosvjetljuju* i *usavršavaju* i tako se slika obnavlja i biva u skladu s nebeskim Jeruzalemom te postaje dio vojujuće Crkve, koja je dijete nebeskog Jeruzalema, prema riječima Apostola: »Onaj pak Jeruzalem gore slobodan je; on je majka naša«.[6]

Duša, koja vjeruje, nada se i ljubi Isusa Krista — koji je utjelovljena, nestvorena i nadahnuta Riječ, to jest »put, istina i život«,[7]

po *vjeri* u Krista kao u nestvorenu Riječ — Riječ i Očev sjaj[8] — opet zadobije duhovni *sluh* i *vid. Sluh* da čuje Kristov govor, a *vid* da gleda sjaj njegova svjetla;

po *nadi* žudi da primi nadahnutu Riječ, i po toj žudnji i čuvstvu vraća se duhovni *miris;*

po *ljubavi* obuhvaća utjelovljenu Riječ i primajući od nje uživanje i prelazeći u nju po ushitnoj ljubavi vraća joj se *ukus* i *dodir.*

Tako obnovljenih osjetila, dok vidi i čuje, miriše kuša i grli svoga Zaručnika, duša može pjevati kao zaručnica iz Pjesme nad pjesmama. Ta pjesma i jest napisana za doživljaj ovoga četvrtog stupnja kontemplacije koji »nitko« ne može shvatiti »ako ne primi«,[9] jer ovo je više doživljaj osjećajnog iskustva nego umnog razmišljanja. Kad su obnovljena unutarnja osjetila za osjećanje najljepšega, za slušanje najskladnijega, za mirisanje najmirisnijega, za kušanje najukusnijega, za primanje najugodnijega, duša se na tom stupnju raspoložuje za duhovne zanose, i to po *pobožnosti, divljenju* i *radosti,* prema onim trima usklicima iz Pjesme nad pjesmama:

prvi je usklik iz punine *pobožnosti,* po kojoj je duša »kao stup dima iz kâda smirne i tamjana«;[10]

drugi iz zanesenog *divljenja,* po kojemu je duša slična »zornici, mjesecu« ili »suncu«,[11] već prema stupnju prosvjetljenosti koja uzdiže dušu u zadivljenom promatranju zaručnika;

treći je usklik iz preobilja *radosti,* po kojoj duša postaje »prebogata užicima« najugodnijih uživanja i potpuno »oslonjena na svoga dragoga«.[12]

(Unutarnji usponi duše podsjećaju na anđeosku hijerarhiju)

4. Kad je to postigao, naš duh postaje *hijerarhičan* u svome uspinjanju po sličnosti prema nebeskom Jeruzalemu u koji nitko ne može ući, ako prije taj Jeruzalem po milosti ne uđe u srce, kako je vidio Ivan u Otkrivenju.[13] On ulazi u srce onda kada naš duh postane *hijerarhičan* to jest, očišćen, prosvijetljen i savršen po obnovi Božanske slike u njemu, po teološkim krepostima, po nasladama duhovnih osjetila i po ushićenjima zanosa.

Osim toga, duh postaje odlikovan stupnjevima devet korova koji odgovaraju deveterim anđeoskim korovima, kad su u njemu pravilno raspoređene službe *naviještanja, savjeta, vodstva, reda, jakosti, zapovijedanja, pomoći, objave* i *posvećivanja.* Prva tri reda odnose se u duši na ljudsku *narav,* tri slijedeća na njezino *djelovanje,* a tri posljednja na *milost.*

Ovako opremljena duša ulazeći u sebe ulazi u nebeski Jeruzalem gdje promatra anđeoske korove i vidi u njima Boga koji, prebivajući u njima, čini sva njihova djelovanja. Zato je pisao Bernardo Eugeniju da »Bog ljubi u Serafinima kao ljubav, u Kerubinima spoznaje kao istinu, u Prijestoljima sjedi kao pravednost, u Gospodstvima gospodari kao veličanstvo, u Poglavarstvima kraljuje kao početak, u Vlastima štiti kao spas, u Silama djeluje kao snaga, u Arkanđelima se objavljuje kao svjetlo, u Anđelima štiti kao milosrđe«.[15]

[3] Ps 36,4.
[4] Iv 10,9.
[5] Post 2,9.
[6] Gal 4,26.
[7] Iv 14,6.
[8] Iv 1,1; Heb 1,3.
[9] Otk 2,17.

[10] Pj 3,6.
[11] Pj 6,9.
[12] Pj 8,5.
[13] O hijerarhičnosti duše usp. S. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron,* coll. 22 br. 24—42 (V, 441—4).
[15] *De consideratione,* V c. 5 n. 12 (PL 182,795).

Tako je — promatrajući Boga u dušama u kojima boravi po darovima preobilne ljubavi — jasno »da je Bog sve u svemu«.[16]

(Uloga Svetog pisma u ovom stupnju. Transcendentnost ljubavi)

5. Kao što je u predašnjem stupnju bila u pomoći filozofija, tako je za ovaj stupanj na poseban način potrebno promatranje božanski nadahnutog sv. *Pisma.*

Sv. Pismo u prvom redu govori o djelu spasenja i zato najviše piše o vjeri, nadi i ljubavi, jer se po ovim krepostima duša mora obnoviti. Na poseban način govori o ljubavi, za koju je rekao Apostol da je *svrha zapovijedi,* ako proizlazi »iz čista srca, dobre savjesti i iskrene vjere«.[17] Ona je »punina zakona«,[18] tvrdi isti Apostol. A i sam je naš Spasitelj ustvrdio da sav Zakon i Proroci ovise o dvjema zapovijedima, naime, o ljubavi prema Bogu i bližnjemu.[19]

Te dvije zapovijedi izražava jedan zaručnik Crkve, Isus Krist, koji je u isto vrijeme i naš bližnji i naš Bog, i brat i gospodar, i kralj i prijatelj, i nestvorena i utjelovljena Riječ, naš oblikovatelj i naš obnovitelj, naš »alfa i omega«.[20]

On je vrhovni hijerarha, koji čisti, prosvjetljuje i usavršava svoju zaručnicu — cijelu Crkvu i svaku svetu dušu.

(Trovrsno značenje sv. Pisma)

6. Cijelo sv. Pismo se odnosi na toga vrhovnog Poglavara i crkvenu hijerarhju. Ono nas uči kako se treba očistiti, rasvijetliti i usavršiti. To čini po trostrukom *zakonu* koji nam je u njemu predan, naime zakonu naravi, Pisma i milosti, ili bolje, po trima *svojim glavnim dijelovima,* naime, po Mojsijevom zakonu koji čisti, po proročkim objavama koje rasvjetljuju i po nauci evanđelja koja usavršuje,[21] ili još bolje, po njegovom trostrukom *duhovnom* značenju: *tropološkom,* koje čisti za pošten život; *alegoričkom,* koje rasvjetljuje za jasnoću spoznaje, i *anagogičkom,* koje usavršuje po duhovnim zanosima i po užitku doživljene mudrosti.[22]

[16] I Kor 15,28.
[17] 1 Tim 1,6.
[18] Rim 13,10.
[19] Mt 22,40.
[20] Otk 1,8; 21,6; 22,13.
[21] Usp. BONAVENTURA, *Breviloquium,* Prol. pars I (V, 202 s).
[22] Bonaventura ne spominje literarno značenje sv. Pisma, jer ga ono ovdje ne zanima. Pretpostavljajući ga on nabraja druga tri načina tumačenja sv. Pisma: tropološko ili moralno koje iz sv. Pisma izvlači pravila življenja, alegorično ili slikovito ili preneseno koje u sv. Pismu pronalazi zdravu nauku i predviđa razvoj povijesti i života Crkve, i anagogičko ili mistično koje usavršuje i podiže dušu do Boga, do zanosnog susreta s Njime. (Usp. *Coll in Hexaemeron,* sermo XIII).

Ovo se postiže pomoću spomenutih triju teoloških *kreposti,* obnovljenih duhovnih *osjetila,* triju gore navedenih duhovnih *zanosa*[23] i pomoću *hijerarhičnih čina duše.*[24]

S ovim naša duša ulazi u sebe, da tu promatra Boga »u sjaju svetaca«,[25] i tu kao u ložnici »u miru spava i počiva«,[26] jer Zaručnik zaklinje da ju se ne budi dok ona sama ne bude htjela.[27]

(Osvrt na treći i četvrti stupanj)

7. Po ovim srednjim stupnjevima, kao na onim srednjim krilima serafina, otvorenim za let,[28] ulazimo u promatranje Boga, prisutna *u nama* kao u ogledalima stvorenih slika. I po ta dva stupnja možemo shvatiti da nas u božanski život uvodi najprije — kako smo vidjeli u III. stupnju — razmatranje *po naravi usađenih moći* naše razumne duše u njihovim *djelovanjima, stanjima* i *znanstvenim usposobljenostima.* Zatim nas uvodi — kako smo vidjeli u IV stupnju — promatranje *obnovljenih* moći duše, i to po darovanim *krepostima,* duhovnim osjetilima i duhovnim *zanosima.* Još nas uvode i hijerarhijski čini, tj. čišćenje, rasvjetljenje i usavršenje ljudskih duša po hijerarhijskim objavama koje su, kako kaže Apostol, dane »po anđelima u ruke Posrednika« u sv. Pismu.[29] Konačno, u božanski život uvodi nas *hijerarhija* i *hijerarhijski redovi* koji su u nama raspoređeni kao u nebeskom Jeruzalemu.

(Mistične zaruke duše u ljubavi. Zaključak)

8. U našoj duši ovako ispunjenoj svim duhovnim svjetlima prebiva božanska mudrost kao u Božjem domu. I duša postaje Božja kćerka, zaručnica i prijateljica, postaje ud Krista-Glave, njegova sestra i subaštinica, postaje hram Duha Svetoga, utemeljen na vjeri, uzdignut u nadi i posvećen Bogu svetlošću duha i tijela.

[23] v. gore ovo poglavlje br. 3.
[24] to jest: čišćenje, rasvjetljenje i sjedinjenje.
[25] Ps 109,3.
[26] Ps 4,9.
[27] Pj 2,7.
[28] Iz 6,2.
[29] Gal 3,19. Anđeli su vršili službu prenosnika Božje poruke, a posrednik je Mojsije. Usp. Dj 7,38; Heb 2,2; Izl 20,19.22.

Sve je ovo plod žarke Kristove ljubavi, koja je »izlivena u našim srcima po Duhu svetome koji nam je dan.«[30] Bez toga Duha ne možemo znati Božje tajne. Kao što nitko ne može znati »što je u čovjeku« nego »samo čovječji duh koji je u njemu, tako nitko ne zna što je u Bogu, nego samo Duh Božji«.[31]

Budimo, dakle, »ukorijenjeni i utemeljeni u ljubavi da bismo mogli sa svim svetima shvatiti kolika je dužina« vječnosti, »širina« darežljivosti, »uzvišenost« veličanstva i »dubina« Mudrosti koja sve sudi.[32]

[30] Rim 5,5.
[31] 1 Kor 2,11.
[32] Usp. Ef 3,17 s.

POGLAVLJE 5.

PROMATRANJE BOŽJEG JEDINSTVA PO NJEGOVOM GLAVNOM IMENU: BITI

(Peti stupanj. Dvostruko promatranje Boga)

1. Boga možemo promatrati ne samo izvan *nas* i *u nama,* nego i *iznad* nas. Ono po čemu razmatramo *izvan nas* jest trag, po čemu u *nama* jest slika, a po čemu *iznad nas* jest svjetlo koje je zapaljeno nad našom dušom.[1] To je svjetlo vječne Istine »budući da je« našu dušu sama Istina neposredno oblikovala«.[2]

Oni koji su postigli prvi stupanj već su ušli u *predvorje* pred šatorom; oni koji se nalaze u drugom stupnju, ušli su u *svetište,* a oni koji su ostvarili treći način ušli su, zajedno sa Velikim svećenikom, u Svetište nad svetištem, gdje nad kovčegom stoje kerubini slave i zasjenjuju oltar pomirenja.[3]

U kerubinima prepoznajemo dva načina ili dva stupnja promatranja nevidljivih i vječnih Božjih savršenstava. Jedan se od njih odnosi na bitne Božje vlastitotsti, a drugi na vlastitosti osoba.

[1] Usp. Ps 4,7. — Bonaventura u svojim spisima često spominje svjetlo. Svjetlo se kao pomoć spoznaji u stara vremena često isticalo. Lumen naturale — naravno svjetlo —, u grčkoj i rimskoj filozofiji znači duhovno svjetlo, duhovnu jasnoću, ljudsku spoznajnu moć. Npr. ideja je tako uzeta kao izvor prirodnog svjetla, koja uvjetuje našu spoznaju — javljajući se kao djelotvorno unutarnje svjetlo, — i koja omogućava ograničenoj ljudskoj svijesti da dođe do empirijske ali objektivne i evidentne ljudske istine. Drukčiji pojam je »lumen supernaturale« kojim skolastici nazivaju nadnaravno svjetlo spoznajom.

[2] AUGUSTIN, LXXXIII. *Questiones,* q. 51 n. 2 (PL 40,33); *De spiritu et anima,* c. 11 (PL 40,786). Ovo svjetlo, prosvjetljenje o kojemu govori je neposredno. Ali duh ovo svjetlo »upotrebljava« za poimanje ideja i opažanje bića. Zato mu je otežana intuitivna spoznaja Apsolutnoga u sebi.

[3] Vidi: Poglavlje III, bilj. 1. Propitiatorium — pomirilište bilo je zlatno pokrivalo kojim se pokrivao kovčeg. Pomirilište se zvalo zato jer se po tom pokrivalu u dan čišćenja i pomirenja škropila krv. Usp. 3 Moj 16,14 s.

(Dva Božja imena: »biti« i »dobro«)

2. Prvi način ponajprije i uglavnom upravlja pogled u »*biti*« i kaže da je prvo Božje ime »*onaj koji jest*«. Drugi način upravlja pogled na »*dobro*« i kaže da je to prvo Božje ime.

Prvi se način više odnosi na Stari zavjet, koji najviše govori o jedinstvu Božje biti. Zato je i bilo rečeno Mojsiju: »Ja sam koji jesam«.[4] Drugi se više odnosi na Novi zavjet, koji govori o trima božanskim osobama, kako ih spominjemo u krštenju: »u ime Oca i Sina i Duha Svetoga«.[5] Zato je naš učitelj Krist i pridao Bogu kao bitno i točno određeno ime »dobrotu«, kad je ono htio onoga mladića što je obdržavao Zakon, uzdići do evanđeoskog savršenstva. Rekao je: »Nitko nije dobar nego samo Bog«.[6]

Tako je Damaščanin,[7] slijedeći Mojsija, rekao da je prvo Božje ime »onaj koji jest«, a Dionizije je, slijedeći Krista, rekao da je »dobro« prvo Božje ime.[8]

(Pojam »biti«)

3. Tko želi promatrati nevidljiva Božja savršenstva obzirom na *jedinstvo biti*, mora najprije razmatrati pojam »*biti*«[9] i vidjeti će da je pojam »*biti*« tako *stalan* da se ne može ni zamisliti da ne postoji, jer *čisto* »biti« potpuno isključuje »ne-biti«, kao što i »ništa« potpuno isključuje »biti«. Kao što »potpuno ništa« nema u sebi ništa ni od »biti« ni od njegovih vlastitosti, tako ni »biti« nema ništa od »ne-biti«, nema ni u činu ni u moći, niti u stvari niti u našem umu.

Budući, dakle, da »ne-biti« znači oduzimanje »biti«, i »ne-biti može ući u um samo pomoću pojma »biti«,[10] a do

[4] Izl 3,14.
[5] Mt 28.19.
[6] Lk 18.19.
[7] *De fide ortodoxa*, I c. 9 (PG 94,835—838).
[8] *De divinis nominibus*, c. 3 § 1; c. 4 § 1 (PL 3,679).
[9] Usp. BONAVENTURA, *Coll. in Hexaem.* coll. 3, n. 6,10/V, 344. Bonaventura ovdje polazi od pojma Boga poznatog po objavi: samo biti (esse ipsum). To je metafizički temelj svega bića i svake spoznaje bića. Mi ne možemo sigurno upoznati nijedno pojedinačno biće bez Božjeg bića, koje rasvjetljuje um u svakoj spoznaji. Kad naime naš spekulativni um punim raščlanjivanjem otkriva bitne sastavne dijelove stvari, konačno dopire do spoznaje pojma o Bogu. Jer ne može upoznati da je neko biće nesavršeno ako ništa ne zna o savršenom biću. Samo u vezi s vječnom istinom može nešto biti sigurno upoznato kao istinito. Bonaventura, dakle, pretpostavlja savršeni dvored bivanja i spoznaje: najviše i prvo biće u redu bića ujedno je i najviše i prvo biće u redu spoznaje.
[10] Usp. AVERROES, *De anima*, III, text. 35; Avicena, Metaphisica I. c. 6.

»biti« um ne dolazi pomoću nekog drugog pojma, jer štogod poimljemo poimljemo ili kao ne-biće ili kao biće u moći ili kao biće u činu.

Ako se, prema tome, *ne-biće* ne može shvatiti samo po *biću*, i *biće* u *moći* samo po *biću* u *činu* — a »biti« označava onaj čisti čin bića — proizlazi da je »biti« ono prvo što je prisutno u umu, i da je to »biti« čisti čin.[11]

Ali, ovo »biti« nije djelomično, jer je djelomično »biti« ograničeno i pomiješano sa mogućnošću; niti je analogno jer analogno ima vrlo malo stvarnosti, budući da ima vrlo malo od postojanja. Ostaje, dakle, da je to »biti« božansko »biti«.[12]

(Intelektualna sljepoća i obmana osjetila)

4. Začuđuje stoga ta sljepoća razuma koji ne gleda ono što zapravo prvo vidi i bez čega ne može ništa drugo shvatiti. Ali kao što oko, privučeno različitim vrstama boja, ne vidi svjetlo po kome zapravo vidi sve ostalo, ili ako vidi nije toga svjesno, tako i oko naše duše, jer je zabavljeno pojedinačnim i općim bićima,[13] ne opaža onaj »*biti*«, koji je izvan svakog roda, iako je prvi prisutan u našem umu. Zato je sasvim točna tvrdnja da je »oko naše duše pred najsjajnijim očitovanjima prirode kao oko šišmiša pred svjetlom«.[14] Jer je oko naše duše priviknuto na tamu bića i prikaze maštanja, kad ugleda samo svjetlo najvišega »biti« čini mu se da ništa ne vidi, kao kad oko pogleda u čistu svjetlost, čini mu se da ništa ne vidi; a čovjek ne shvaća da je ta tama zapravo najjače rasvjetljenje našega uma.[15]

(Postepeno otkrivanje vlastitosti najvišega Bića)

5. Promotri sada, ako možeš, taj čisti »biti«, i vidjet ćeš da ga se ne može zamisliti kao da je *proizašlo* iz *drugoga*, i zato moraš zaključiti da je pod svakim vidom *prvo*, koje ne može nastati ni od ničega ni od drugoga. Da li neko biće može po sebi (imati usebnost) ako »biti« nije po sebi i od sebe?

Vidjet ćeš da to biće *nema ništa od »ne-biti«* i kao takvo nema početka ni svršetka, pa je prema tome *vječno;* vidjet

[11] Usp. BONAVENTURA, *I Sent.* d. 28 dub. 1 (I, 504); *II Sent.* d. 1 p. II dub. 1. (II, 51).
[12] Promatrajući pojam »biti« Bonaventura dolazi kao i u III. pogl. do jednog od svojih gnoseoloških principa: bića ograničenog postojanja, ograničenog »biti« ne mogu se pojmiti bez pojma neograničenog postojanja, neograničenog i apsolutnog »biti«, bez Boga.
[13] Univerzalna bića su ovdje specifični i opći pojmovi za određivanje.
[14] ARISTOTEL, *Metaphysica*, II text. 1.
[15] Ps, 138,12: Usp. BONAVENTURA, *Breviloquium*, V c. 6 (V, 260).

ćeš da u sebi *nema ništa što nije njegovo vlastito bivstvovanje,* i zato nije sastavljeno nego je posve *jednostavno;* vidjet ćeš da u sebi *nema ništa od mogućnosti,* jer sve što u sebi ima tek mogućnost za nešto, ima nešto od »ne-biti«. Zato je »biti« sama uzbiljenost; vidjet ćeš da *u sebi nema nikakav manjak,* i zato je posve *savršeno;* konačno, vidjet ćeš da u njemu *nema nikakvih različitosti* i zato je u najčistijem smislu *jedincato.*

Prema tome, čisto, jednostavno i apsolutno »biti« je i *prvo, vječno, sasvim jednostavno,* sama stvarnost, *savršeno i potpuno jedincato.*

(U Bogu se dokazuju spomenute vlastitosti »biti«)

6. Spomenute su tvrdnje tako sigurne da onaj koji o tome razmišlja ne može zamisliti da je »biti« u kakvoj protivnosti prema njima, i da svaka od tih vlastitosti nužno uključuje drugu.

Jer, ako je to sāmo »biti«, onda je *prvo,* jer je jednostavno prvo, nije od drugoga učinjeno niti je postalo samo od sebe,[16] nego je vječno; budući da je prvo i vječno, nije sastavljeno od drugih i zato je posve jednostavno; nadalje, budući da je prvo, vječno i jednostavno, u njemu nema nikakve mogućnosti pomiješane sa stvarnošću i zato je sama stvarnost; a budući da je jedno, vječno, jednostavno, sama stvarnost, ono je i savršeno. Takvome baš ništa ne manjka i ništa mu se ne može dodati; konačno, jer je prvo, vječno, jednostavno, najzbiljnije i savršeno, ono je potpuno jedincato.

Kada se nekome pridaju sve savršenosti, onda se pridaju pod svakim vidom. I »onaj kome se pridaju sve savršenosti ne može biti nego jedan.«[17] Stoga, ako Bogu pridjevamo da je prvi, vječan, jednostavan, najzbiljniji, savršen, nemoguće je zamisliti da ne postoji i da nije *samo jedan.* Dakle: »Čuj, Izraele! Jahve je Bog naš, Jahve je jedan!«[18]

Ako sve ovo vidiš u čistoj jednostavnosti uma, onda si na izvjestan način već obasjan sjajem vječnoga svjetla.

(Međusobni sklad i uzajamna uzročnost suprotnih vlastitosti u Bogu)

[16] U tekstu nema »postalo«, ali u izdanjima stavljaju »fieri«.
[17] ARISTOTEL, *Topicorum,* V c. 3. (c. 5); VII, c. 1.
[18] Pnz 6,4.

7. Ali ima još nešto što će povećati tvoje divljenje. Čisto »biti« je prvo i *posljednje,* vječno i *najprisutnije,* najjednostavnije i *najveće,* najozbiljnije i *najnepromjenljivije* savršeno i *neizmjerno,* potpuno jedno a ipak *svakojako raznoliko.*[19]

Ako te u čistoći tvoga uma ovo zadivljuje, obasjat će te još jača svjetlost kad nadalje otkriješ da je Ono zato *posljednje* jer je prvo. Budući, naime, da je prvo, sve radi poradi sebe, i zato je nužno da bude posljednji cilj, početak i svrha, alfa i omega;[20] ono je *najprisutnije* jer je vječno. Budući naime da je vječno ne proizlazi od nekog drugog, niti samo po sebi nestaje, niti prelazi iz jednog stanja u drugo. Zato ono nema ni prošlosti ni budućnosti, nego samo postojanje u sadašnjosti; ono je *najveće* jer je posve jednostavno. Budući naime da je jednostavno u biti, najjače je u sili, jer sila što je više ujedinjena to je više beskrajna;[21] ono je *najnepromjenljivije,* jer je najzbiljnije. Budući naime da je sama zbilja, ono je čisti čin, a kao takav ne prima ništa nova, niti što može izgubiti i zato se ne može promijeniti; ono je *neizmjerno* jer je savršeno. Budući naime da je savršeno, ne može se ni zamisliti ništa bolje ni odličnije ni dostojnije od njega i zato ništa veće. A ono što je takvo neimjerno je; ono je *svestrano raznoliko* jer je potpuno jedno. Ono naime što je potpuno jedno sveopći je početak svega mnoštva stvari, i po tome ono je tvorni, uzorni i svršni uzrok svih stvari kao »uzrok postojanja, razlog shvaćanja i pravilo življenja«.[22] Ono je dakle svestrano raznoliko, ali ne kao bit svih bića, nego kao najodličniji, sveopći i dostatni uzrok svih bića. Jer njegova moć, budući da je savršeno jedna u biti, zato je beskrajna i najraznolikija u djelovanju.

(Zaključak: pregled božanskih vlastitosti)

8. Obuhvatimo sve zajedno i recimo: budući, dakle, da je posve čisto i apsolutno »biti« — kao samo »biti« — prvo i posljednje, ono je i izvor i svrha svih bića; budući da je vječno i najprisutnije, zato obuhvaća i ulazi u sva trajanja kao njihovo središte i kružnica; budući da je najjednostavnije i najveće, zato je čitavo unutar svega i čitavo izvan svega, i po tome je »duhovna kugla čije je središte

[19] U tekstu stoji »omnimodum«. To znači da u savršenstvu sadrži bezbrojne načine postojanja, bivstvovanja, što se djelomično vidi u tako različitim oblicima postojanja i oblika bića ovdje na Zemlji.
[20] Otk 1,8; 22,13.
[21] *Liber de causis,* prop. 17.
[22] S. AUGUSTIN, *De civitate Dei,* VIII c. 4 (PL 41,228).

svugdje a kružnica nigdje«;[23] budući da je najzbiljnije i najnepromjenjivije, zato »stojeći nepomično pokreće čitav svemir«;[24] budući da je savršeno i neizmjerno, zato je u svemu ali nigdje zatvoreno, izvan svega a ne odstranjeno, iznad svega a ne uzdignuto, ispod svega a ne podloženo; budući da je jedincato i svestrano raznoliko, zato je »sve u svemu«,[25] pa makar su stvari mnoge a ono je samo jedno. To je stoga što po svojoj najjednostavnijoj jednosti, najjasnijoj istini i najiskrenijoj dobroti posjeduje svu silu, svu uzornost i svu mogućnost saopćavanja.

A budući da je *svemoguće, sveznajuće* i u *svakom pogledu dobro,* »od njega je, po njemu je i u njemu je sve«[26], i blaženstvo se sastoji u gledanju njega, kao što je rečeno Mojsiju: »Pokazat ću ti samu dobrotu.«[27]

[23] ALANUS DE INSULIS, *Maximae theologiae,* reg. 7 (PL 110,627).
[24] BOETHIUS, *De consolatione philosophiae,* III met. 9 (PL 63,758).
[25] 1 Kor 15,28.
[26] Rim 11,36.
[27] Izl 33,19.

POGLAVLJE 6.

PROMATRANJE PRESV. TROJSTVA U NJEGOVU IMENU: DOBRO

(Šesti stupanj. Promatranje presv. Trojstva u pojmu dobrote)

1. Poslije razmatranja o bitnim Božjim vlastitostima podignimo pogled uma za promatranje presv. Trojstva, da jedan kerubin bude postavljen uz drugoga.[1] Kao što je pogled na bitne vlastitosti otkrio da je »biti« korjenski početak i ime po kojemu se sve ostalo upoznaje, tako je sama dobrota glavni temelj za promatranje božanskih izlaženja.

(Izvođenje presv. Trojstva iz pojma dobrote)

2. Gledaj, dakle, i pazi: najbolje je ono od čega se ništa bolje ne može zamisliti, i ono tako postoji da je nemoguće zamisliti da ono ne postoji, jer je svakako bolje biti nego ne biti.[2] Tako postoji, da ne može biti pravo shvaćeno ako nije zamišljeno jedno i trostruko.

»Dobro je, kaže se, što se po svojoj naravi širi«[3]. Najveće se dobro, dakle, najviše širi. A najveće širenje sebe samoga ne može biti ako nije zbiljsko i unutarnje, bitno i osobno, naravno i slobodno, darežljivo i nužno, neiscrpno i savršeno. Ako dakle u najvećem dobru odvijeka ne bi postojalo zbiljsko i istobitno proizlaženje, i kad ne bi postojala osoba jednako uzvišena kao što je ona od koje proizlazi rađanjem i nadisanjem — tako da

[1] Izl 25,19.
[2] SV. ANZELMO, *Proslogion,* c. 2—4 (PL 138,227—229).
[3] PSEUDO-DIONIZIJE, *De coelesti Hierarchia,* c. 4 § 1 (PG 3,178): »Bonum est diffusivum sui«; *De divinis nominibus,* c. 4 § 1 (PG 3,694). Na ovom šestom stupnju duh pomoću pojma *dobra* promatra unutarnji život Božji. Bonaventura kaže: dobro se samo širi i daje. U Bogu, dakle, koji je savršena dobrota, postoji širenje samoga sebe, u kojem Otac daje svoju bitnost Sinu, a Otac i Sin zajedno Duhu Svetomu. Bonaventura svakako ne misli time razumom dokazati narav Trojstva, nego pokušava dati razumno tumačenje.

bude suvječna počelu koje vječno rađa — i da bude ljubljen i suljubljen, rođen i nadisan, naime Otac i Sin i Duh Sveti — dobro ne bi bilo najveće jer se ne bi u najvećoj mjeri davalo.

Davanje koje Bog vrši u vremenu *stvarajući stvorove* izgleda kao točkica ili središte u usporedbi sa neizmjernošću vječne dobrote. Zato se i može zamisliti veće davanje od toga, ono naime davanje u kojemu davalac saopćava drugome svu svoju bît i narav. Ne bi, dakle, bilo najveće dobro ono kojemu bi ta mogućnost nedostajala bilo u stvarnosti bilo u zamisli.

Ako uzmogneš okom uma promatrati čistoću dobrote koja je čisti čin počela koje dobrostivo ljubi *slobodnom* i *nužnom* ljubavlju i *obadvjema zajedno*,[4] ljubavlju koja je potpuno davanje i *naravi* — što postaje *Riječ* kojom sve izriče — i *volje* — što postaje Dar u kojemu se svi ostali darovi daruju — moći ćeš vidjeti da radi potpunog priopćivanja dobrote mora postojati Trojstvo: Otac i Sin i Duh Sveti.

Budući da su te tri osobe najveće dobro, među njima mora postojati najveće *saopćivanje*, a radi najvećeg saopćivanja najveća *istobitnost*, radi najveće istobitnosti najveća *sličnost*, iz ovih najveća *jednakost*, i po njoj najveća *istovječnost*, a iz svih spomenutih najveća međusobna *bliskost*, po kojoj se nužno nalazi jedan u drugome u najvećem uzajamnom prožimanju[5], i jedan djeluje zajedno s drugim po nedjeljivosti *bîti*, *moći* i *djelovanja* samog preblaženoga Trojstva.

(Uzvišen sklad među protivnostima u presv. Trojstvu)

3. Dok ovo promatraš pazi da ne misliš da si shvatio neshvatljivo. U ovim Božjim vlastitostima moraš još nešto promatrati, što naš duh potiče na čuđenje i divljenje.

Tu naime, najveće *saopćivanje* postoji zajedno s vlastitošću osoba, najveća *istobitnost* s više osoba, najveća *sličnost* sa različitošću osoba, najveća *jednakost* s redom u njima, jednaka *vječnost* sa izlaženjem, najbliža međusobna bliskost sa slanjem. Tko da ne ostane zadivljen u promatranju takvih divota?

A da ovo sigurno postoji u preblaženom Trojstvu spoznajemo kad promatramo najuzvišeniju *dobrotu*. Ako je, naime u njemu najveće *saopćivanje* i pravo davanje, onda je tamo i

[4] Usp. RIKARD od sv. Viktora, *De Trinitate*, V c. 16 s. (PL 196,961 s).
[5] Izraz »circumincessio«, koji stoji na ovome mjestu, upotrebljava Bonaventura za ono za što većina drugih upotrebljava izraz »circum — in sessio«. Bonaventurin izraz je više aktivan, dinamičan, a ovaj drugi je pasivniji.

pravo rađanje i pravo razlikovanje. I jer se u tom saopćivanju daje sve a ne dio, daje se sve što ima i to potpuno. Tako se onaj koji izlazi i onaj od koga izlazi razlikuju u vlastitostima, a bitno su jedno. Budući da se *razlikuju* u vlastitostima, to onda imaju različite osobne vlastitosti i postoji više osoba, i postoji razlika između izvora izlaženja i reda izlaženja, ne u smislu vremenskog slijeda, nego u smislu porijekla i razlika slanja, ali ne u smislu promjene mjesta, nego u smislu slobodnog nadisanja i začetništva, koje ima onaj koji šalje u odnosu na onoga koga šalje.

Budući da su oni supstancijalno *jedno*, nužno je da su jedno u bîti, u liku, u dostojanstvu, po vječnosti, u postojanju i u neograničenosti.

Ako ove vlastitosti *pojedinačno promatraš* imaš odakle otkrivati istinu. A ako ih *uspoređuješ jedne s drugima*, onda se imaš zašto zanijeti u najveće *udivljenje*. Zato, da bi se tvoj duh po divljenju uzdigao u kontemplaciju, potrebno je da sve ovo zajedno promatraš.[6]

(Tajanstveni simbolizam dvaju kerubina)

4. Ovu divotu kontemplacije označuju i ona dva kerubina koji se uzajamno gledaju. I nije bez tajne ono što »su se oni gledali okrenuti prema Pomirilištu«,[7] jer se tako obistinjuje ono što je Gospodin rekao po Ivanu: »A ovo je vječni život: spoznati tebe jedinoga pravoga Boga i onoga koga si poslao, Isusa Krista«.[8] Jer mi se moramo diviti ne samo bitnim i osobnim Božjim vlastitostima u *njima samima*, nego i njima u *usporedbi* sa zadivljujućim sjedinjenjem Boga i čovjeka u jedinstvu Kristove osobe.

(Ograničeno i neograničeno u Isusu Kristu)

5. Ako kao prvi kerubin razmatraš Božje *bitne vlastitosti* i diviš se kako je božansko *»biti« prvo* i ujedno posljednje, *vječno* i najprisutnije, *jednostavno* i najviše ili neograničeno, *čitavo svugdje* a nikad obuhvaćeno, sama stvarnost a nikad pokrenuto, *savršeno* i nikad nema ništa suvišno niti umanjeno, a ipak je neizmjerno i bez svršetka beskrajno *jedincato*, a

[6] Božanske tajne treba uvijek promatrati povezane jedne s drugima jer se na taj način bolje osvjetljuju.
[7] Izl 25,20.
[8] Iv 17,3.

ipak svestrano raznoliko, tako da u sebi ima sve, svu snagu, svu istinu, svu dobrotu.

Sada pogledaj na *pomirilište*[9] i divi se kako je u njemu (Bogo-čovjeku) združeno prvo počelo s posljednjim, *Bog* s čovjekom, stvorenim šesti dan[10] *vječni* s vremenitim čovjekom rođenim od Djevice u punini vremena, *jednostavan* sa najjače sastavljenim, sama stvarnost sa onim koji je najviše trpio i umro, *savršen* i neizmjeran sa malenim, *jedincati* i *bogat raznolikošću* sa jedinkom koja je sastavljena i različita od drugih, sa čovjekom Isusom Kristom.

(U Isusu Kristu skrajnosti se dodiruju i razrješuju)

6. Ako kao drugi kerubin razmatraš vlastitosti osoba i diviš se kako je saopćivanje spojeno s vlastitošću, istobitnost s više osoba, sličnost sa osobnošću, jednakost s poredanošću među njima, istovječnost sa izlaženjem, međusobna bliskost sa slanjem, jer je Sin poslan od Oca, a Duh Sveti od obojice, a ipak uvijek je s njima i nikad se ne rastaje od njih.

Sada gledaj Pomirilište i divi se kako je u Kristu spojeno *osobno jedinstvo* sa trojstvom supstancija i dvojstvom naravi,[11] *potpuno slaganje* sa više volja, *isto pridjevanje* imena Bogu i čovjeku sa višestrukošću vlastitosti, *jedno klanjanje* sa višestrukošću odličnosti, *jedno slavljenje* nad sve sa višestrukošću dostojanstva, *jedna vlast* sa višestrukošću moći.

(Zaključak. Učinak ovog promatranja: odmor duha)

7. U ovom razmatranju um doživljava potpuno rasvjetljenje, jer u njemu promatra čovjeka učinjena na sliku Božju kao ono u šestom danu stvaranja.[12] Ako je *slika* izražena sličnost, onda — kad naš um u Kristu, Božjem Sinu koji je po naravi slika nevidljivoga Boga, vidi naše čovještvo tako divno uzvišeno, tako neizrecivo sjedinjeno, i promatra u njemu sjedinjenje prvoga i posljednjega, najvišega i najnižega, kružnicu i središte, »alfu i omegu«,[13] uzrokovanog i uzrok, Stvoritelja i

[9] Pomirilište je po Bonaventuri predznak Krista, o čemu će biti više u VII. p.
[10] Post 1,26; IRENEJ, *Contra haereses*, IV c. 20 (alias 37) n. 4 (PG 7,1034); usp. BONAVENTURA, *Breviloquium* IV c. 1 c (V, 2441 ss).
[11] U Isusu Kristu je jedna osoba (božanska), dvije volje (božanska i ljudska) i tri supstancije (božanstvo, duša i tijelo).
[12] Post. 1.26. Sličnost Boga i čovjeka o kojoj govori Knjiga Postanka najtočnije dolazi do izražaja u utjelovljenju Isusa Krista, jer on na poseban način predstavlja ljudsku i božansku narav, koje su se u njemu ujedinile u jednu osobu.
[13] Otk 1,8.

stvora, i »knjigu napisanu iznutra i izvana«[14] već dolazi (naš um) do izvjesnog savršenstva, da bi s Bogom, kao u šestom danu, došao do šestog stupnja savršenstva svojih rasvjetljenja.

I sada ne ostaje nego dan počinka u kojemu će u ushitu duha počinuti oštroumnost ljudskog uma »od svih djela koje učini«.[15]

[14] Otk 5,1; Ez 2,9. Ovdje Bonaventura sretno uspoređuje Krista s knjigom ispisanom izvana i iznutra, da time označi da je u Kristu sadržano sve znanje o tajanstvenom susretu i jedinstvu Stvoritelja i stvora, utjelovljene Riječi i materijalnog svijeta.
[15] Post 2,2.

POGLAVLJE 7.

O DUHOVNOM I MISTIČNOM USHITU U KOJEM RAZUM NALAZI MIR, A ČUVSTVO U ZANOSU POTPUNO URANJA U BOGA

(Zaokruženi pregled prijeđenog puta i posljednji korak za prijelaz)

1. Ovih šest prijeđenih razmatranja bilo je kao *šest stepenica prijestolja* pravoga Salomona, po kojima se dolazi do mira gdje spokojan čovjek spokojno počiva kao u unutarnjosti Jeruzalema; kao *šest krila kerubina* s kojima se može uzdići duh pravoga promatraoca, pun rasvjetljenja višnje mudrosti; kao *šest prvih dana,* u kojima um svojski radi da bi tako došao do subotnjeg počinka.[1]

Naš je duh naporom uma — koliko je to moguće u našem stanju puta — promatrao Boga *izvan sebe* po tragovima i u tragovima, u *sebi* po slici i u slici, *iznad sebe* po slici božanske svjetlosti koja nad nama sjaji, i u samoj svjetlosti.

Zatim je naš duh na *šestom* stupnju došao do promatranja prvog i najvišeg počela i do posrednika između Boga i ljudi — Isusa Krista,[2] i tu je otkrio stvari kojima nema sličnih u stvorenjima i što prelazi oštroumnost ljudskoga razuma. Konačno u tom promatranju ne preostaje drugo nego da prijeđe i da se uzdigne nad ovaj osjetni svijet i nad samoga sebe. U

---

[1] Usp. I pogl. br. 5. Kod sv. Bonaventure *mudrost* ima četiri značenja: a) općenito poznavanje stvari: cognitio rerum divinarum et humanarum; b) viša spoznaja vječnih stvari; tako se ona razlikuje od znanosti, čiji su predmet, po Augustinu, samo stvorene stvari; c) poznavanje Boga u pobožnosti kroz vjeru, ufanje i ljubav; d) iskustvena spoznaja Boga (cognitio Dei experimentalis); to je jedan od darova Duha Svetoga. Ona postiže svoj vrhunac u ljubavi. I zato Bonaventura ljubav samu naziva mudrošću. U takvu mudrost vodi Put duha k Bogu.

[2] 1 Tim 2,5.

tom uspinjanju Krist je »put« i »vrata«,[3] Krist je »stepenište« i »kola«, »pomirilište smješteno nad Božjim kovčegom« i »tajna sakrivena odvijeka«.[4]

(Prijelaz k Bogu po pristajanju uz Krista)

2. Onaj koji gleda potpuno okrenutim licem ovo pomirilište (Krista) i promatra ga raspeta na križu s vjerom, nadom i ljubavlju, s pobožnošću, divljenjem i radošću, s cijenjenjem, hvaljenjem i slavljenjem, s njime vrši *pashu*, to jest, prijelaz, i sa štapom križa prelazi Crveno more i iz Egipta ulazi u pustinju, gdje kuša »skrivenu manu«,[5] pa s Kristom počiva u grobu, izvana kao mrtav, a osjeća — koliko je to moguće na životnom putu — ono što je na križu bilo rečeno razbojniku koji je visio s Kristom: »Danas ćeš biti sa mnom u raju.«[6]

(Sv. Franjo — uzor kontemplacije)

3. Sve je ovo bilo objavljeno blaženom Franji kada mu se, u zanosu kontemplacije na visokom brdu — gdje sam i ja razmatrao ovo što sam napisao — ukazao šestokrili serafin raspet na križu, kako sam to ja i mnogi drugi čuli od njegovog druga koji je tada bio s njime.[7] Tu je u zanosu kontemplacije ušao u Boga. Tako je, kao drugi Jakov i Izrael,[8] postao uzor savršene *kontemplacije* kao što je prije bio uzor djelatnosti.

Na ovakav prijelaz i zanos duha Bog je po njemu pozvao — više djelom nego riječima — sve istinski duhovne ljude.

(Prijelaz u ekstazu zahtijeva čišćenje duha i srca)

4. Da bi ovaj prijelaz bio savršen, treba napustiti svako djelovanje uma, a vrhunac čuvstva treba potpuno prenijeti i preoblikovati u Bogu.[9] Ovo je mistično i tajanstveno stanje koje ne pozna nitko komu nje dano,[10] a to dobiva samo onaj koji to želi, a neće željeti onaj koga oganj Duha Svetoga, što

[3] Iv 14,6; 10,7.
[4] Ef 3,9.
[5] Otk 2,17. Ovim tekstom se uspoređuje rast duhovnog života prema savršenstvu s Mojsijevim oslobađanjem Izraela iz egipatskog ropstva. Usp. Izl -,11; 14,16; 16,15.
[6] Lk 23,43.
[7] Franjin drug, koji je bio svjedok čudesnog događaja stigmatizacije, bio je brat Leon.
[8] Post 35,10, gdje piše da je Bog rekao Jakovu: »Nećeš se više zvati Jakov nego Izrael«. Ta dva imena označuju dvostruko Jakovljevo poslanje: osobno i društveno. Tako je sv. Franjo postao prototip aktivnog i kontemplativnog života.
[9] Mistična spoznaja nije intelektualne naravi. To je tajanstvena sposobnost i doživljaj, darovan od Boga onome koji ga žarko ljubi.
[10] Otk 2,17.

ga je Krist poslao na zemlju, iznutra ne ražari.[11] Zato je rekao Apostol da je ovu mističnu mudrost objavio Duh Sveti.[12]

(Kako se postizava mistična mudrost)

5. Za ovaj doživljaj ništa ne pomaže narav, malo može pomoći napor. Zato treba malu važnost dati istraživanju, ali veliku ljubavi, malu jeziku, a veliku unutarnjoj radosti, malu govoru i slovu, a sve daru Božjemu, naime Duhu Svetomu, malo ili ništa stvorenju, a sve stvaralačkoj biti, Ocu, Sinu i Duhu Svetomu.

Treba se zato sa Dionizijem obratiti Bogu trojstvenome: »O Trojstvo najbitnije i najbožanskije, ti najbolji učitelju kršćana u božanskoj mudrosti, upravi nas prema najtajanstvenijem, najsjajnijem i najuzvišenijem vrhuncu mističnih razgovora. Tamo su nove, apsolutne i nepromjenjive tajne znanosti o Bogu, sakrivene u blještavoj tami tajanstveno govoreće šutnje — u onom dubokom nadasve svijetlom mraku — koja tama je najjasnija, u kojoj sve odsijeva i u kojoj su nevidljive duše nasićene nevidljivim i neizrecivim svjetlom dobrote.[13] — Ovo je upravljeno Bogu.

A prijatelju, kome je ovo napisano, treba sa istim Dionizijem reći: »Ti pak, prijatelju, koga je ohrabrio prijeđeni put, s obzirom na mistična viđenja napusti osjećaje i čine uma i vidljive i nevidljive stvari i svako biće i ne-biće, i kao neznalica sjedini se — koliko ti je moguće — sa onim koji je nad svakim bićem i nad svakim znanjem. Tako napustivši sve i slobodan od svega, uzdignut nad sebe i nad sve stvari, sa neograničenim i potpunim zanosom tvoje čiste duše uzlazit ćeš u nadbitni sjaj božanskih tmina.[14]

(Posljednji savjeti)

6. Ako tražiš kako se to može dogoditi, onda pitaj milost, a ne nauku, želju, a ne razum, vapaj molitve, a ne napor učenja, zaručnika, a ne učitelja, Boga, a ne čovjeka, tamu, a ne jasnoću, pitaj ne svjetlost, nego vatru koja potpuno raspaljuje i izvanrednim unutarnjim pomazanjima i najžarčim osjećajima

[11] Lk 12,49.
[12] 1 Kor 2,10 s.
[13] *De mystica theologia*, c. 1 § 1 (PG 3,998 s). Bonaventura navodi prema Skotu Erigenu. Mistična se spoznaja naziva tamnom i sjajnom u isto vrijeme. Tamna je za razum, jer razum ne može tu ništa diskurzivno shvatiti, a sjajna je jer duša doživljava neposrednu spoznaju unutarnjeg, duhovnog života bilo svojega bilo Božjega.
[14] Isto. Usp. BONAVENTURA, *III Sent.* d. 23 dub. 4. (III, 503 s).

prenosi se u Boga. Ta *vatra* je Bog, njegovo »ognjište je Jeruzalem«,[15] a Krist ga je zapalio žarom svoje plamteće muke.

To shvaća samo onaj koji govori: »Kamo sreće da mi se zadavit! Smrt mi je od patnja mojih draža«.[16] I tko voli takvu smrt može vidjeti Boga, jer je bez sumnje istinita riječ: »Čovjek me ne može vidjeti i ostati živ.«[17]

Umrimo, dakle, i uđimo u tamu. Nametnimo šutnju brigama, požudama i maštanjima. Prijeđimo s raspetim Kristom »sa ovoga svijeta k Ocu«,[18] da mognemo — kad nam bude pokazan Otac — sa Filipom reći: »Dosta nam je.«[19] Slušajmo sa Pavlom: »Dosta ti je moja milost.«[20] Radujmo se s Davidom govoreći:

»Malaksalo mi tijelo i srce: okrilje srca moga, i baštino moja, o Bože, dovijeka!«

»Blagoslovljen Jahve, Bog Izraelov, od vijeka do vijeka! I sav narod neka kaže: »Amen, Aleluja!«[21]

Završava put duha k Bogu!

[15] Iv 31,9.
[16] Job 7,15. Smrt o kojoj Bonaventura u ovom broju do kraja govori označava ostavljanje svega onoga što može spriječiti let duše k Bogu.
[17] Izl 33,20.
[18] Iv 13,1.
[19] Iv 14,8.
[20] 2 Kor 12,9.
[21] Ps 72,26; 105,48.

ŽIVOT I DJELA SV. BONAVENTURE

Ivan Fidanza, koji je u franjevačkom redu primio ime *frater Bonaventura,* rodio se god. 1221. u gradiću Bagnorea, nedaleko od Viterba u srednjoj Italiji. Još kao mladić odlazi u Pariz i tamo na poznatom sveučilištu oko 1242. postigne naslov *magister artium.* Poslije toga stupa u Parizu u franjevački red i odmah nastavlja studij teologije pod vodstvom Aleksandra Haleškog i Odona Rigauda, čijim se djelima Bonaventura i kasnije rado služio. God. 1248. vrhovni poglavar franjevačkog reda Ivan od Parme dopušta mu da drži predavanja u Parizu na franjevačkom *studium generale.* Prema svjedočanstvu kroniste fra Salimbene sv. Bonaventura započinje svoj naučni rad tumačeći kao bachalarius biblicus Evanđelje po Luki; u školskoj god. 1250—51. Bonaventura tumači *Libros Sententiarum* Petra Lombarda. Iz toga vremena potječe njegovo najveće djelo *Commentarius in IV libros Sententiarum.* To je genijalna sinteza teološke misli, koja se odlikuje dubinom i skladnošću, pisana elegantnim stilom. God. 1253. postigne naslov *doctor in S. Theologia.* Od toga vremena pa do 1257. kao magister predaje Sveto pismo i vodi disputacije pridržane magistrima. Plod toga magisterija su Bonaventurine *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis, Quaest. disp. de scientiae Christi, Quaest. disp. de Christo,* a u to vrijeme oko god. 1257. piše i *Breviloquium* te mali spis o razdiobi i svrsi znanosti *De reductione artium ad Theologiam* (svođenje znanosti na teologiju).

U to vrijeme ponovno se u Parizu otvori spor između dijecezanskog klera i prosjačkih redova, ali ovaj puta ne radi privilegija redovnika, nego zato jer je Vilim od Saint-Amoura, profesor teološkog fakulteta, izdao polemički spis *De periculis novissimorum temporum,* u kojem dokazuje da je siromaštvo

franjevaca i dominikanaca protiv Evanđelja. Protiv njega Bonaventura izdaje god. 1256. *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica,* djelo posebno važno za teološko tumačenje redovničkog života.

2. veljače 1257. Bonaventura je na skupštini u Rimu izabran za vrhovnog poglavara franjevačkog reda, i ovu službu vrši do 20. svibnja 1274. Iako je radi toga morao češće boraviti izvan Pariza, Bonaventura je sačuvao vezu sa životom sveučilišta koji je u to vrijeme sjajnog znanstvenog napretka bio doista buran. U listopadu 1259. nalazi se u Toskani nedaleko Firenze na brdu La Verna (lat. Alvernia) i tu u sjećanju na sv. Franju sastavlja *Itinerarium mentis in Deum* (Puh duha k Bogu). U isto vrijeme nastaju manja djela s područja mistike: *De triplici via* (Trostruki put), *Soliloquium, Lignum vitae* (Drvo života), *De perfectione vitae ad sorores* (Redovnicama o savršenom životu), *Vitis mystica* (Mistični trs), *De V festivitatibus pueri Jesu* (Pet slavlja u čast djeteta Isusa). God. 1260. održava se u Narbonni generalna skupština franjevačkog reda, koja izdaje *Constitutiones narbonenses,* to su tzv. Bonaventurine Konstitucije, po kojima je Bonaventura imao veliki upliv na razvoj franjevačkog reda.

Bonaventura je prvih godina svoje službe skoro neprekidno na putovanju po čitavoj Evropi, i u to je vrijeme izrekao veliki broj svojih *sermones* (propovijedi i konferencije). Njegova propovjednička djelatnost doista je izvanredna. 736 govora sačuvanih uglavnom skraćenih, predstavljaju samo jedan dio njegovog apostolata. Mnogi njegovi govori imaju trajnu teološku vrijednost. God. 1261. Bonaventura dovrši životopis sv. Franje *Legenda maior* i za potrebe kora *Legenda minor.* U proljeće 1263. piše upute poglavarima *De sex alis Seraphim* (Šest serafinovih krila).

U godinama 1266—68. i dobrim dijelom 1269. boravi u Parizu. To je vrijeme jakog previranja ideja na pariškom sveučilištu, koje je u stvari vrlo složeno, a obično se nazivlje *latinski averoizam.* Iz toga su vremena njegove konferencije na sveučilištu *Collationes de decem praeceptis* (1267) i *Collationes de donis Spiritus Sancti* (god. 1268), u kojima je nastupio, i to prvi, protiv averoizma Sigera Brabantskoga.

U isto vrijeme profesor Gerard od Abbeville u djelu *Contra adversarium perfectionis christianae* nastavlja borbu protiv dominikanaca i franjevaca. Pod jesen 1269. Bonaventura u

djelu *Apologia pauperum* temeljito pobija Gerardova dokazivanja. Ovo djelo sadrži teološko tumačenje neprolazne vrijednosti osnovnih pitanja redovničkog života. Slijedećih godina javlja se na pariškom sveučilištu opet jače djelovanje nosilaca latinskog averoizma. Averoističko tumačenje Aristotela nije se ograničilo samo na dijalektiku i fiziku, nego je zahvatilo probleme metafizike i prodiralo je na polje teologije, gdje je dovelo do očito heterodoksnih stavova. Ponukan ovim stavovima, koji su se otvoreno protivili nauci koju je u filozofiji i u teologiji stalno zastupao, Bonaventura drži javne konferencije od 9. travnja do 28. svibnja 1273., koje su imale duboki odjek na sveučilištu. To su njegove *Collationes in Hexaemeron.* Jasni izražaj pokazuje misao koja je došla do punine svoje zrelosti. To je Bonaventurina oporuka, pisana, kao sva njegova djela, umom i srcem. Konferencije — osim povijesne važnosti u pobijanju latinskog averoizma — posebno su važne za poznavanje njegovih stavova u teologiji povijesti.

Bulom *Dudum super,* 11. ožujka 1273. papa Grgur X. povjerava Bonaventuri dužnost da pripravi pitanja o kojima će se raspravljati na ekumenskom koncilu u Lyonu god. 1274. 23. svibnja 1273. bulom *A nostrae praemotionis* Grgur X. imenuje Bonaventuru kardinalom i biskupom Albana (kod Rima). Bonaventura je od toga vremena stalno uz papu. Koncil je otvoren 5. svibnja 1274, a 28. lipnja bilo je na koncilu svečano potpisano sjedinjenje istočne Crkve sa rimskom Crkvom. Bonaventura je tom prilikom održao propovijed. Nakon toga naglo oboli i umire 15. srpnja 1274. u franjevačkom samostanu u Lyonu i isti dan je pokopan. Papa Siksto IV. proglasio ga svecem 14. travnja 1482, a god. 1587. dobiva naslov crkvenog naučitelja. Bonaventura je posjedovao izvanrednu širinu i jakost duha; kao teolog ističe se spekulativnom dubinom i ujedno mističnim žarom. Kao organizator dalekosežnim potezima otvara nove putove u povijesti franjevačkog reda i vještom teološkom analizom tumači ideal sv. Franje.

UVOD U OSNOVNE MISLI PUTA

Bonaventura polazi od pretpostavke da je Bog nužno prisutan u svim stvorenim bićima. To ponajprije traži njegova beskrajnost i svemogućnost u koliko proizlaze iz njegove potpune jednostavnosti. Jednostavnost ga uzdiže iznad svakog ograničenja i zato se on nužno nalazi u svim stvarima kao beskrajan. Ali ista potpuna jednostavnost, kojom nadmašuje svaku granicu u postojanju i u djelovanju, daje mu beskrajnu moć kojom ulazi u sve stvari. Ukoliko je naime jedan uzrok općenitiji utoliko je i njegovo djelovanje šire. Zato djelovanje prvog uzroka obuhvaća sve stvorove. A ovaj je upliv moguć samo onda ako je uzrok svagdje prisutan svojom moći (virtus). No budući da je u njega moć bitno isto kao njegova suština, zato je svagdje po svojoj biti. Dapače, ako se gleda samo na njegovu prisutnost bez obzira na učinak prisutnosti, Bog je jednako u svim stvorovima, jer je sav svagdje.

Kada se uzima u obzir njegov učinak u stvarima, budući da je jednoj dao više nego drugoj, zato je i on više u jednoj stvari nego u drugoj. Gledajući dakle stvari koje uistinu postoje, Bog je dulje u onima koje dulje postoje i na intenzivno savršeniji način je u onima, koje imaju savršeniju bît, npr. duša. Stvarajući različna savršenstva u stvarima, on time sam određuje da pojedine stvari na razne načine imaju udjela u njegovom savršenstvu i da se prema njemu nejednako odnose. Ali stvari nemaju s Bogom ništa realno zajedničko po čemu bi bile s njime u istoj vrsti. I zato je ono »zajedničko« uvijek analogno. A mi našim razmišljanjem tražimo u čemu se sastoji ona unutarnja veza između Boga i stvari, koja je činom stvaranja nužno postavljena.

Duh se u *Putu* po toj svezi vraća k Bogu, koji je činom stvaranja (uzročno počelo) nužno postavio sebe, jer je savršeno dobro, za posljednji cilj svih ljudskih težnji.

Put sadrži Bonaventurino razmišljanje o uvjetima i o načinu kako se duh diže k Bogu do najdubljeg sjedinjenja s njime.[1] Ovo je razmišljanje postavljeno na temelje već izrađenih teoloških analiza, koje su ovdje dane u sažetku, pa zato i nemalo otežavaju čitanje knjige. Bonaventura promatra život čovjeka kao teolog na temelju objave i pristupa k njemu u svjetlu povijesti spasenja. To ga vodi k stvarnom stanju čovjeka a ujedno mu pomaže da prodre u široku pozadinu vidljivog ljudskog iskustva. Genijalni sažetak ovog pogleda Bonaventura pruža u *Prooemium* u drugoj knjizi Komentara u sentencijama. Bog je stvorio čovjeka pravednim. U stanju ove pravednosti čovjek je u stvorovima kao u kakvoj knjizi zapažao i otkrivao Boga i po njima se dizao k Bogu kao po ljestvama. To je stanje idealnog poznavanja stvorova i razmatranja Boga; i kad je čovjek pao, time je pogled duha odvratio od Boga i prekinuo svezu svoga srca s Bogom, te ga usmjerio samo na stvorove. Iako je čovjek tom zgodom izgubio razumijevanje Boga, ipak nije izgubio sposobnost da ga upozna a ni težnju za njim. On nosi u sebi taj korijen svih ljudskih težnji.

U tom se stanju nalazi čovjek kojemu Krist ide u susret da ga svojim životom i svojim darovima vodi k izgubljenom cilju, koji je subjektivno u ugodi rođenoj iz ljubavi prema savršenom dobru. Bonaventura tumači kuda prolazi taj put i kako ga čovjek doživljava, a posebna mu je namjera da dokaže da je taj put u uzdizanju srca. I zato je *Put duha k Bogu* ujedno teološko i psihološko i mističko djelo. A budući da je cilj puta iznad čovjekovog bića, on je bitno iznad njegove naravi i njegovih sposobnosti. Zato je pristup k Bogu moguć jedino Božjim sudjelovanjem i uzdizanje k Bogu je rezultat Božjeg djelovanja u čovjeku. U predgovoru *Puta* Bonaventura tumači da čovjek radi potrebe ovog Božjeg djelovanja mora postati »čovjek težnja«, mora težiti za Bogom. Ova težnja je izražena u molitvi i molitva ju rađa; u molitvi čovjek dobiva svjetlo da otkrije put i osjeti potrebu da njime krene. U tom otkriću čovjek ujedno zapazi da sve to dosiže samo po Kristu, koji je sam rekao: »Ja sam vrata.«

[1] U ovom Uvodu i u tumačenju općih značajki *Puta* osim najnovije literature djelomice slijedimo tumačenja Juliana Kaupa, OFM u *Bonaventura, Pilgerbuch der Seele zu Gott*, Kösel-Verlag München, 1961, str. 27—43.

Sva stvorena bića su ljestve po kojima se ulazi k Bogu. Materijalna i vremenita bića su *izvan nas*, i ona su *trag* Božji. Savršeniji put ide preko našeg duha, koji je *slika* Božja *u nama;* i preko toga se dižemo *iznad samih sebe* k vječnom i posve duhovnom počelu svega. Ove tri vrste bića ujedno čine tri vrste stepenica po kojima se duh diže k Bogu. A svaka se stepenica dijeli na dvije staze, da Bog bude gledan kao početak i svršetak svega. O ovim stepenicama govori prvih 6 poglavlja *Puta* tumačeći korake do kontemplacije »da tako, kao što je Bog dovršio čitav svijet u šest dana a sedmi dan otpočinuo, ovaj mali svijet (čovjek) preko šest uzastopnih rasvjetljenja najurednije uđe u mir motrenja« (I,5). Bonaventura, koji sve to gleda u širokim dimenzijama djela spasenja, i taj čovjekov uspon osvjetljuje vrlo jakim simbolizmom.

U skladu s osnovnim stavovima svoga teološkog sustava, kako su prikazani u *Commentarius in Sententias* i u *Breviloquium,* cilj prema kojem se čovjek diže jest *prvo počelo* koje je *sam duh i nadasve duh.* A uspon počinje promatranjem materijalnih stvari. To je prva stepenica. One nose utisnute tragove Boga nekako »u udaljenosti«, dakle bez pojedinačnih označenja, govore o Bogu u koliko je uzročno počelo, i to trostruko: kao stvaralačko, uzorno i svršno; promatrajući ove trovrsne izražaje duh se diže k njihovom stvoritelju. U prvom poglavlju *Puta* Bonaventura bogatim simbolima opisuje raznolikost bogatstva materijalnog stvarstva da prikaže savršenstvo Božje po kojem je ova raznolikost stvorena. Ako gleda same stvari, on ih gleda duhom rasvijetljenim objavom, što posebno vrijedi za njegovo razmišljanje o tijeku zbivanja u ljudskoj povijesti. Pomoću takvog teološkog gledanja otkriva u stvarima njihov postanak, veličinu, mnoštvo; time tumači njihovu ljepotu, dubinu, djelotvornost, red u njima i mjeru; a po svemu tome kao po ljestvama njegov se duh diže do spoznaje moći, mudrosti i dobrote Stvaraoca.

Boga možemo gledati ne samo *kroz njegove tragove* u vidljivim stvarima, nego se dižemo više i promatramo ga i *u tim vidljivim stvarima,* budući da je on po svojoj biti i moći prisutan u njima. To je već drugi stepen promatranja i puta. Na ovom stepenu promatramo tijek spoznaje, njezinu skladnost i unutarnju povezanost, koju Bonaventura i ovdje utkratko tumači. Sav ovaj tijek i razvoj stvara tragove koji nas vode u dublje poznavanje unutrašnjeg života u Bogu: vječna svjetlost rađa sebi jednak sjaj, iste biti i jednake vječnosti. To je Riječ, Sin Božji i slika Božja. Ovo je zapažanje nadalje povezano sa ugođajem (delectatio), jer se druga Božanska osoba pokazuje kao prvotni uzor ljepote, dragosti i zdravlja, i zato savršeno zadovoljava čovjeka. Pa i sigurnost, koja je uključena u našim sudovima, dovodi do spoznaje da je Bog uzrok i uzor sviju stvari, neprevarljivo načelo i svjetlo istine. U tumačenju svojih zaključaka Bonaventura se služi simbolikom brojeva.

Na trećem stupnju promatranja duh sâm postaje predmetom svoga razmišljanja. Bonaventura najprije primjećuje kako duh silno ljubi sebe — a to znači da živi u samosvijesti i da se poznaje. Slijedeći misao sv. Augustina Bonaventura kaže da duša ima tri moći (sposobnosti): pamćenje, razum i volju. Djelovanje ovih triju moći čini sliku (imago) Božju. Pamćenje čuva i ponovno predstavlja predmete prošle i sadašnje spoznaje; razum dohvaća pojmove, rečenice i pojmovske odnose. Promatrajući ovo djelovanje, duh u pamćenju posebno razabire sliku vječnosti, u djelovanju razuma zapaža Božju bît i istinitost a preko volje se diže do spoznaje najviše Božje dobrote. Osim toga zapaža da je duša po jedinstvu svoje suštine i po djelovanju svojih triju moći slika Trojstva. Ukoliko dakle duša stvarno i istinski upozna postanak, ovisnost i odnose ovih moći ona se tim putem po samoj sebi kao pomoću jedne slike diže do spoznaje Oca, Sina-Riječi i Duha-Božje ljubavi. Bonaventura je sva ova tumačenja bogato oslikao simbolima. Dakle, u tom razmatranju svoga trojstvenog počela dušu pomažu znanosti (lumina scienciarum), koje dušu usavršuju; a budući da se i one uglavnom dijele na tri grane, zato i one izražavaju božansko Trojstvo i tako duh vode k Bogu.

Promatrajući konkretno čovječje iskustvo Bonaventura kod prelaza na četvrti stupanj oštroumno zapaža da je stvarno vrlo malo onih koji se tako, prolazeći kroz djelovanje ljudske duše, diže k Bogu. On zna da »tragovi« i »slike« o kojima govori, mnogima ništa ne kažu. U raščlambi četvrtog stupnja tumači uzroke ove nesposobnosti. Takav ulazak u sebe — kaže Bonaventura — može duša sada, poslije pada u grijeh, učiniti samo po Kristu. Duh mora biti ojačan vjerom, ufanjem i ljubavlju. Bogoslovske kreposti dušu čiste, rasvjetljuju i usavršuju, a ona tim putem opet zadobiva duhovni osjećaj, sluh i vid, da Krista upozna, ljubi i za njim teži. Ovo naglašavanje

Kristove prisutnosti na putu k Bogu uključuje, razumije se, upotrebu sakramenata i svih drugih sredstava posvećenja koje je Krist dao Crkvi da vodi čovjeka k Bogu.

Taj četvrti stupanj više je u iskustvu ljubavi nego u gledanju uma. On je bitno *dar*, po kojem se duša pripravlja na više duhovne ushite. A stvarno znači potpuni preobražaj duše (imago), jer taj dar (milost) dušu čisti, rasvjetljuje i usavršuje. Kao što znanosti (filozofija, psihologija) pomažu da se duh digne do četvrtog stupnja, tako na samom ovom četvrtom stupnju duh vodi Sv. pismo. Ono nam uglavnom govori o tajni spasenja, dakle o Kristu. Duša tako vođena i rasvijetljena od Boga postaje stan Božje mudrosti, Božja kći, zaručnica i prijateljica, ud Krista Glave i njegova subaštinica; a ujedno postaje hram Duha Svetoga, koji se temelji na vjeri, uzdiže se u nadi a Bogu je posvećen svetošću duha i tijela.

Time je duša osposobljena da se digne iznad sebe do Boga i da ga promatra pod vidom postojanja (esse) i pod vidom dobrote (bonum). Prvi vid je više svojstven Staromu zavjetu i vodi u jedinstvo Božje biti, a drugi Novomu zavjetu i vodi u trojstvo osoba u Bogu. Upoznavši, dakle, Boga kao samo postojanje i zbilju, kao što se on Mojsiju predstavio, duh razabire da je Bog u svom postojanju tako siguran da je uopće nezamislivo da ne postoji, jer posvemašnje postojanje isključuje svako ne-postojanje; kao što *ništa* nema ni traga *zbilje*, tako i sama zbilja nema traga ništavosti. Očito je da je svaka spoznaja, pa i ništavost, moguća samo pomoću pojma postojanja. A ovo zbiljsko postojanje, bez kojeg nema spoznaje, nije neki opći i analogni pojam bića. Postoji dakle apsolutno biće, sama ostvarenost, a to je Božje biće, koje, kao što je uzrok sviju stvari, tako je i razlog i uvjet da budu upoznate. Duh ujedno zapaža da je ovo Božje biće (ova ostvarenost) uistinu prvo, vječno, sama uzbiljenost, posve savršeno i jedincato, a ujedno s udivljenjem shvaća da je to biće prvo i posljednje, najjednostavnije i najveće. Zato je ono nužno i posljednji cilj, početak i svršetak.

Ovim razmatranjem duša se diže do šestog stupnja i promatra Boga kao samu dobrotu. Sama dobrota je ono od čega bolje se ne može ni zamisliti. Da je Bog dobrota, to je on sam po Kristu objavio bogatom mladiću. I Aristotel kaže da apsolutna zbilja uključuje savršeno dobro, zbilja i dobro su nerazdjeljivi. Dobro po svojoj naravi samoga sebe daje; dakle savršeno dobro na savršeni način sebe daje drugome (summa communicabilitas); a to znači da je ono u sebi bitno dinamično. U ovom svojstvu savršene dobrote duša naporom svoga razmatranja upoznaje jedinstvo i trojstvo Oca, Sina i Duha Svetoga, koji se po svojim osobnim vlastitostima razlikuju, ali su ipak bitno jedno. Duh, dakle, promatra kako iz puine posve jednostavnog i savršenog bića u koliko je dobro Božansko trojstvo proizlazi savršenim tijekom koji je ujedno nužan i slobodan. Bonaventura tom prilikom superlativnim izričajima raščlanjuje puninu sadržajnosti savršenog dobra, da pokaže koji su razlozi čuđenju koje ispunja dušu i kako je Bog nužno jedan i trojstven.

Tako duh postiže najviši stupanj svog iskustvenog razmatranja, jer gleda stvarnosti kojima nema sličnih među stvorovima i koje nadmašuju sposobnosti uma. I na tom stupnju razmatranje duha prelazi u mističko uzdizanje duše. Ali i ovdje duša nakon promatranja Božjih bitnih i osobnih savršenstava i svojstava kakve su same po sebi, gleda njih u tajanstvenom sjedinjenju božanstva i čovještva u jednu osobu Riječi Božje koja je postala čovjekom. U tom razmišljanju o Kristu, koji je po naravi slika nevidljivoga Boga, duša se približila svome savršenom stanju.

U početku sedmog poglavlja Bonaventura kao i u prijašnjim poglavljima u nekoliko riječi svraća pogled na put kojim je duh dosad prošao. Najprije je nazreo Boga izvan sebe po tragovima i u njegovim tragovima, nakon toga u sebi po slici i u slici Božjoj, zatim iznad sebe po sličnosti Božjeg svjetla koje na nas svijetli i u tom svjetlu, u koliko je to moguće u ovom stanju puta prema Bogu i koliko dopušta osposobljenost našega duha. I kad je duh konačno u šestom stupnju svoga puta toliko uzdigao da u Kristu, prvom i najvišem počelu te posredniku između Boga i ljudi promatra stvarnosti kojima sličnih nema među stvorovima i koje nadilaze svaku spoznajnu sposobnost ljudskog uma — još se nalazi pred zadatkom da se u razmatranju digne ne samo iznad ovog vidljivog svijeta nego i iznad sebe. Taj prijelaz duh izvrši u Kristu koji je »put i vrata« (Iv 14,6, i 10,7), stepenica i ona snaga koja duh uzdiže. To je onaj vrhunac prema kojemu duh uzlazi kada vjerom, ufanjem i ljubavlju gleda raspetoga Krista, i u tom se gledanju napuni čuđenjem, pobožnošću i zanosom. Da taj prijelaz u Krista bude stvarno savršen, treba napustiti djelovanje či-

stoga uma da se vrhunac čuvstva prenese i preoblikuje u Boga. To je već mistično i tajanstveno iskustvo, koje čovjek prima i dobiva; a dobiva ga onaj koji za njim teži, ali i ova težnja je djelo Kristovoga Duha. Za postignuće ovog iskustvenog stanja sama narav ne može ništa pridonijeti a napor vrlo malo; za to se ne traži mnogo istraživanja, ali se traži mnogo ljubavi. I tko hoće doznati kako se ovaj stepen veze s Bogom postiže, neka to traži u molitvi.

OPĆE ZNAČAJKE PUTA

U *Putu* čitalac najprije zapazi da je ovo djelce čitavo prožeto onim duhom kojega Bonaventura opisuje u zadnjem poglavlju, tj. dubokom ljubavlju prema Bogu. Bonaventura opisuje iskustvo sv. Franje. »Sve je ovo bilo objavljeno blaženom Franji kada mu se, u zanosu kontemplacije na visokom brdu — gdje sam i ja razmatrao ovo što sam napisao — ukazao šestokrili serafin raspet na križu, kako sam to ja i mnogi drugi čuli od njegovog druga koji je tada bio s njime. Tu je u zanosu kontemplacije ušao u Boga« (VII,3). Dakle Bonaventura ima pred očima Franju i njegov put k Bogu. Svi tumači *Puta* priznaju da on izražava Franjin duh. Ali bolje je reći da je *Put* opis iskustva, i Franjinog i Bonaventurinog. A pojedine elemente ovog dubokog mističnog iskustva Bonaventura obuhvaća sustavnom snagom svog teološkog genija i tumači ih svojom terminologijom i svojim stilom.

Put raščlanjuje iskustvo čovjeka u sastojke preko kojih prolazi u uzdizanju do kontemplacije, do »mira« ljudskog srca. Da dopre do tog vrhunca, potrebna je živa težnja za Bogom. A Bonaventura nju doživljava u posebnom pronicanju u narav stvari, u kojima otkriva Boga. U Bonaventurinim očima čitav je svijet pun simbola i znakova, koji govore o Bogu i dižu duh k Bogu. On tumači taj govor i pokazuje kako ga čovjek-putnik razumije a pri tom se služi svim filozofskim i teološkim znanjem svoga vremena; i zato je bez toga znanja njegovo tumačenje teško razumljivo.

Iz duhovnog iskustva sv. Franje — na posebni način iz onoga što je Franjo doživio na La Verni — Bonaventura upoznaje od kolike je važnosti raspeti Krist za postignuće viših stupnjeva mističnog razmatranja i iskustva. Zato odmah na početku i više puta tijekom razmatranja potiče dušu na ljubav

prema Raspetom. On koji nosi u sebi ljudsko poniženje i božansku uzvišenost, kao što Bonaventura više puta ponavlja, on je put i vrata u uzdizanju duha k Bogu.

Upotreba Sv. pisma u *Putu* doista je bogata, što odgovara pojmu franjevačkog života koji je sav u opsluživanju evanđelja. *Put* obiluje usporedbama uzetim iz Svetog pisma, Bonaventurin simbolizam i u Putu stvarno je biblijski, pa i sam jezik Svetog pisma katkada postaje Bonaventurinim jezikom.

Bonaventurina kultura a posebno njegova teologija prožeta je duhom i mislima sv. Augustina. Istina je da je to Augustin već u dugoj tradiciji prilagođen i obogaćen, ali duh Augustinov je ostao. Poznato je da je dizanje duha k Bogu pomoću stvorova jedna od ključnih misli Augustinovog razmišljanja o Bogu. A Bonaventurin svestrano izrađeni simbolizam samo jača izričaj Augustinove ideje. Od Augustina dolazi Bonaventurin egzemplarizam, njegova teorija o svjetlu i o prosvjetljenju uma sa strane ideja u Bogu, njegova analiza čuvstvenosti i ljubavi. Te Augustinove ideje sastaju se u *Putu* s drugim velikim imenima ranije skolastike, među kojima posebno je važan upliv Pseudo-Dionizija Areopagite, viktorinaca Huga i Rikarda i sv. Anzelma. Neki tumači *Puta* misle da se Bonaventura kao uzorom i polazištem služio sedmom knjigom Hugovog djela *Eruditionis didascalicae libri septem* i Rikardovim *Beniamin Maior;* a djela Pseudo-Dionizija bila su obavezni izvor srednjovjekovne mistike. Tumačenje triju putova: čišćenja — rasvjetljenja — sjedinjenja, kao i hijerarhijski poredak stvarstva u ontološkoj povezanosti bića te opis mističkih stanja Bonaventura nalazi kod Areopagite. Služi se i njegovom terminologijom, što ga stavlja pred teški zadatak da stvara nove latinske izraze, kao što su cointimitas, superdeus, superoptime, summe unus... Ali spisi Pseudo-Dionizija često služe Bonaventuri samo kao uobičajeni ukras vlastitih originalnih raščlambi.

Bonaventura često upotrebljava riječ *contemplatio*. Njome se služi u više značenja, ali u *Putu* njezino značenje je dvojno. U savršenom obliku ona znači pasivno, čuvstveno, uliveno i savršeno promatranje-posjedovanje i prianjanje, a u nesavršenom obliku to je filozofsko i umsko, aktivno i vlastitom sposobnošću postignuto promatranje-zrenje. U *Putu* Bonaventura pokazuje kako duh ulazi u savršenu kontemplaciju i u »subotnji mir« ekstaze. Još češće Bonaventura govori o *speculatio*. Ova riječ ponajviše znači aktivnu i umsku kontemplaciju, dakle umovanje-promatranje, u kojem se čovjek duhom i srcem — spoznajom i ljubavlju — obraća stvorovima Božjim, u kojima gleda odsjeve i tragove Božje. Njezin je dakle predmet u osjetno-zapažajnim stvarima, u čovječjem duhu i na svojski način u prisutnosti djelovanja Božjega idejom bića i dobra u ljudskom duhu. Prizori i doživljaji do kojih duh tim putem dolazi stvaraju u duši raspoloženje i stanje čuđenja — *admiratio* — koje je u toliko jače u koliko je duša bliža ekstazi. Iz toga slijedi da *speculatio* uključuje umskoznanstvene i mistične elemente. *Meditatio* ima također filozofsko značenje, ali njezin predmet upoznajemo vjerom; ona istražuje temelje i sastavne dijelove toga predmeta, odstranjuje prigovore i napade na predmet vjere. To je teologija. Zato i *meditatio theologica* konačno služi kontemplaciji i u nju vodi. Filozofija (cognitio) — teologija (meditatio) — kontemplacija čine normalni razvoj u kojem se duh diže u mističko posjedovanje Boga.

U *Putu* su filozofija, teologija i mističko iskustvo jasno razlikovani ali i usko povezani. Taj oblik mišljenja odgovara Bonaventurinom geniju kao što pokazuju sva njegova djela. Najprije je očito središnje mjesto nauke o Trojstvu. Bog jedan i trojstven stoji pred duhom na čitavom putu, duh teži za njime. Jednako je očit Bonaventurin kristocentrizam sa naglašenom Kristovom ulogom posredništva.

Put donosi *speculatio pauperis in deserto* — razmišljanje čovjeka koji je grijehom prekinuo vezu s Bogom i time prestao u stvorovima čitati tragove Božje. Stvorovi su za njega postali mrtvi, nijemi, prava pustinja. I čovjek se u toj pustinji zamislio: osjeća težnju za onim što je izgubio, ima i sposobnosti da posjeduje ono što je posjedovao, ali svega toga nema. I u tom stanju on započinje svoj put, svoju *speculatio*. Služi mu filozofija i teologija, ali cilj je viši — on je u mističnom sjedinjenju s Bogom, koje je bitno djelo ljubavi. I u koliko je čovjek na putu bliže Bogu, u toliko prevladava uloga Božja u uzdizanju duha. Na kraju uvoda u *Put* Bonaventura poziva čitaoca da svrati veću pažnju na smisao riječi nego na izražaj, da traži više istinu nego ljepotu stila i da u svemu teži više za iskustvom čustvenosti nego za znanjem. Ovaj tekst, piše Bonaventura, nije pisan s nakanom da ga očima preletimo, nego zato da bude *morosissime ruminandus* — da duša njegove misli

polako skuplja i razmišljanjem ulazi u njih. Tako je radio Bonaventura i u takvom njegovom naporu je nastao *Put duha k Bogu.*

Moderni čitalac ne prolazi lako kroz ove Bonaventurine tekstove. Oni pretpostavljaju jednu kulturu i jedan mentalitet koji su danas mnogima tuđi. Bonaventurin simbolizam izgleda danas umjetno namješten, Bonaventura piše u naporu da reče što više, da što potpunije izrazi ono što zna da ne može potpuno reći. Radi toga ovo djelo nije ni lako ni jednostavno. Čitalac mora nastojati da preko vanjskih oblika *Puta* uđe u Bonaventurinu duhovnost. A za nju je značajno traženje Boga u stvorovima, a najviše u ljudskom životu. A taj put je nama danas posebno razumljiv i blizak. Zato su izdanja *Puta* na modernim jezicima danas tako brojna.

Hudrijan Borak

kršćanski klasici 6